جامعة الحسن الثاني - المحمدية
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية
سلسلة الندوات رقم "9"



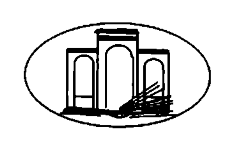
التواصل الصوفي بين مصر والمغرب



تنسيق:

عبد الجواد السقاط   أحمد السليماني

جامعة الحسن الثاني - المحمدية
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية
سلسلة الندوات رقم "9"



التواصل الصوفي بين مصر والمغرب

تنسيق:

عبد الجواد السقاط
أحمد السليماني

طبع هذا الكتاب بتعاون مع
مؤسسة كونراد أديناور

الإيداع القانوني رقم : 2000/233
ردمك 5 - 5 - 1856 - 9981

الفهـــرس

(*) انظر القسم الفرنسي.

تقديم

إن اختيار "التواصل الصوفي بين مصر والمغرب" كموضوع لكتاب يجمع مداخلات قدمت خلال ندوة نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية يومي 24 و25 فبراير 1999، ساهمت فيها مجموعة من الأساتذة الباحثين معظمهم من مصر والمغرب، ليستجيب للرغبة الأكيدة لهؤلاء الباحثين في العمل المشترك وتعميق البحث في قضايا تتعلق بالاهتمام المشترك وتحقيق التعاون الجامعي والتبادل العلمي بين كليتنا وكلية الآداب بجامعة عين شمس بمصر.

إن البحث في التواصل الصوفي بين المغرب ومصر هو تفكير وبحث في الذاكرة الدينية التاريخية المشتركة بين البلدين. إن الصوفية وبانتشارها في العالم العربي الإسلامي كونت أحد خيوط نسيج يشكل تاريخا مشتركا بين المشرق والمغرب.

عبر تاريخ المغرب، كانت الرحلة الحجازية وموكب الحج يمر عبر مصر، مما جعل مصر محطة من المحطات الأساسية في سفر المسلم المغربي وهو يقصد الديار المقدسة. فكان كل من يقصد بلاد الحجاز لأداء فريضة الحج لابد أن يمر عبر عدد من البقاع والمناطق، ولكنه يتوقف في مصر. كما كان الركب المغربي وهو يتأهب للحج يحظى باهتمام سلاطين المغرب منذ خروجه من فاس إلى عودته إليها، بحيث كان المرور من مصر حاضرا في ذلك الاستعداد؛ وكمثال على ذلك الركب الذي "خرج على عهد السلطان محمد بن عبد الله سنة 1773 ميلادية والذي كان تحت رئاسة ابنه مولاي عبد السلام، وقد حمل الهدايا والمنح لأشراف الحرمين الشريفين وإلى مشايخ مصر وطلاب العلم فيها". وهذا يعني أن المرور من مصر كان مناسبة لتوطيد عرى التواصل وتقديم

الهدايا لمشايخ مصر. كما أن حجاجا من غير المغاربة قادمين من غرب إفريقيا، كانوا ينضمون إلى الركب المغربي ليواصلوا طريقهم نحو المشرق وإلى مكة.

لقد سجل كثير من المؤرخين ما كان "لركب الحج الفاسي"، كما كان المصريون يسمونه، من أهمية ومكانة عند المصريين وهو يقيم في مصر للعبور للحجاز. ويسجل الجبرتي في كتابه عجائب الآثار في التراجم والأخبار كيف أن ركب الحجاج المغاربة كان يحمل كسوة الكعبة التي تقدم كل سنة للبيت الحرام ويمر بها في وسط جموع سكان القاهرة وعبر شوارعها.

وهكذا كان يتم التبادل بين المغاربة والمصريين داخل لحظة الاستعداد لإنجاز أهم فريضة من الفرائض الدينية. ولا يخلو هذا الأمر من دلالة وأثر على الروابط التي ستخلق حول هذه التجربة. عبر تاريخ طويل، لم يكن الحجاج المغاربة يلتقون مع المصريين في ظرف عادي، وإنما في لحظة وهم يعيشون شعورا دينيا متأججا، وفي لحظة لقاء وجداني وخشوع روحي. وبهذا يمكن أن نعتبر أن التواصل الروحي بين مصر والمغرب ساهم في تأسيس وترسيخ الأنواع الأخرى من التواصل.

إن تنظيم الملتقى العلمي الذي قدمت في إطاره هذه المداخلات، ليعبر عن رغبة الجامعتين، جامعة عين شمس وجامعة الحسن الثاني - المحمدية، في ربط أواصر التعاون والتواصل على المستوى العلمي، وتبادل الخبرات والأبحاث حول القضايا العلمية التي تحظى باهتمام الأساتذة الباحثين. إن عزم جامعتنا وجامعة عين شمس على ربط علاقات التعاون والتبادل العلمي، التي تكون جامعاتنا العربية في حاجة إليها، ليكرس ويدعم روابط التبادل التي لازمت تاريخ العلاقات المصرية المغربية، وما يترتب عنها من تبادل للأفكار والثقافات، والتجارب البحثية والإنتاج الفكري. كما أن فتح النقاش حول مثل هذه القضايا هو مبادرة تدشن الانطلاقة لتفكير الباحثين

المصريين والمغاربة في قضايا أخرى تحظى باهتمام الباحثين في العالم العربي وتغذي التبادل الفكري والعلمي.

إن التبادل الجامعي هو مجال التبادل الفكري الذي تغنيه إسهامات الباحثين. ومن هذه الزاوية فالاهتمام بالصوفية لا يستجيب للرغبة العلمية في التنقيب في الذاكرة المشتركة للمجتمعين المصري والمغربي فحسب، وإنما أيضا للمساهمة في مشروع فكري طموح يتناول بالدرس والبحث التاريخ الديني للمجتمعات الإسلامية. إن تاريخ التصوف هو تاريخ ديني يكتب انطلاقا من تجربة دينية وظف فيها الوجدان والممارسات الثقافية والاجتماعية.

إن تاريخ الصوفية هو تاريخ ديني يكتب من الأسفل انطلاقا من تجارب عاشها المتصوفة وضمنوها وعيهم بالحب الإلهي.

لقد عمل التواصل الصوفي والطرق الصوفية على أن يتم التواصل داخل المنظومة الإسلامية على الرغم من نسبية التجارب الدينية. بل وأكثر من ذلك، عمل ذلك التواصل على أن ينغرس الإسلام ويتجذر في تلك النسبية، وعلى جعل المسلم المتصوف في مصر والمغرب يسجل هويته الإسلامية في ذلك الاختلاف الذي يفرضه المجال الطبيعي والتنظيم الاجتماعي والاختلاف اللغوي.

وقد تمت مساهمة الباحثين في موضوع التواصل الصوفي بين مصر والمغرب فوق أرضية البحث العلمي الذي يوظف المناهج العلمية من منطلق العلوم الإنسانية والاجتماعية كالفلسفة واللسانيات والتاريخ وعلم الانتروبولوجيا لمقاربة التصوف وكذا التواصل عبره كفكر وممارسة.

رحمة بورقية
قيدومة الكلية

خواطر في التصوف

برند مانوئيل فايشر

يسعدني كثيرا أن منحتم لي هذه الفرصة كي أشارك في هذه الندوة الهامة عن التصوف والعلاقات الصوفية بين المغرب والمشرق، ولأحدثكم عن موضوع من أهم المواضيع في تاريخ الثقافة في العالم الإسلامي.

نجد في التصوف أو بالأحرى في الشعر الصوفي تعبيرا لامعا للخبرات الباطنية الروحانية التي جربها المتصوفون والشعراء في الماضي.

إن النفس الإنسانية لاتتغير في ذاتها، ومن هنا يتضح أن موضوعنا لايتعلق بالتصوف والشعر فحسب، بل يتعلق أيضا بعلم النفس بصفة عامة. ونعرف أيضا بأن التصوف في الشرق أكثر من نوع نظري وفلسفي، بينما التصوف المغربي والأندلسي كان أكثر من نوع علمي ونفساني. وأستطيع أيضا أن أخبركم بأنه يوجد اهتمام كبير وجديد بالتصوف الإسلامي، يعني بمؤلفات صوفية وقصص عن مناقب شيوخ الطرق الصوفية. وقامت هذه الموجة من الاهتمام بالذات عند المثقفين في الولايات المتحدة وفي أوروبا كذلك. وأرى في هذا الاتجاه الحديث اهتماما جديدا بإمكانيات الخبرة والتجربة الروحانية، ويعتبر هذا رد الفعل ضد الاتجاهات المادية المطلقة في المجتمعات المتقدمة (ماديا) الغربية خلال الماضي القريب.

ويتضح من ذلك أنه لا يكفي للإنسان المعاصر التقدم المادي والتكنولوجي فقط، بل يحتاج أيضا إلى تقدم روحاني أفضل، أو إلى

توازن بين الروح والمادة. ثم انفتح الشرق القديم على الأنوار كما سماه الهروردي الصوفي الفارسي المشهور لأن الإنسان لا يعيش بالخبز فقط... وأود أن أقول أيضا إن هذا الاتجاه الجديد في العالم الغربي ليس اهتماما بالدين الإسلامي بصفة خاصة، يعني بالاعتقادات، ولكن على الأقل بجانب من جوانب الحياة والثقافة الإسلامية، وخاصة بالحكمة النفسانية والفلسفة التي جمعها ونشرها الشيوخ المتصوفة.

ولا نريد الآن أن ندخل هنا في دراسة عميقة ودقيقة للأنواع المختلفة من الأدب الصوفي وتطوره الهام، ولكن ينبغي علينا أن نراقب الاختلاف بين الشعر الصوفي عند العرب والفرس، وفي نفس الوقت الاختلاف بين الصوفي الحقيقي وشعر الحب الأفلاطوني والغرامي، ولقد فرق العرب بوضوح تام منذ أمد بعيد بين الحب الصوفي والحب الطبيعي. وأذكر لكم هنا ذا النون المصري وعمر بن الفارض كممثلين للحب الصوفي الحقيقي؛ وأبا نواس كممثل للحب الحسي؛ ويطلق الشيوخ المتصوفة على حب الله الحب الحقيقي، وعلى الحب الدنيوي الحب المجازي، متمثلين في ذلك بالحكمة المشهورة «المجاز قنطرة الحقيقة».

وعلينا أن نقول إن القصائد الصوفية التعليمية على العموم صعبة جدا للفهم؛ وهذا عائد للرمزية المعقدة وللاصطلاحات الخاصة فيها. وأذكركم بالتائية الكبرى وبالقصائد المختلفة لعمر بن الفارض أو بكتاب «ترجمان الأشواق» للشيخ الأكبر ابن العربي الذي شرح بنفسه كتابه الشيوخ لأنه عرف جيدا بأنه لا يستطيع أحد أن يفهم محتوياته بدون شرحه. واستعمل الشعراء والمتصوفون كثيرا نفس الكلمات والصور والتعابير، ولكنهم تكلموا عن وقائع مختلفة غاية الاختلاف. وأشير هنا فقط إلى ابن داود الذي كان شاعرا مشهورا في ميدان الشعر الغزلي في زمانه، والذي رفع الدعوى الرسمية ضد منصور الحلاج -وهو في ظني

أكبر صوفي عربي في التاريخ الإسلامي - في القضية المعروفة ببغداد سنة 922، والتي أدت إلى قتل الحلاج، لأنه لم يفهم المعاني والتعابير التي استعملها الحلاج لتوضيح تجاربه وخبراته الصوفية. وتنعكس فاجعة هذه القضية المشهورة حتى اليوم على الشعر العربي الحديث ؛ ولا أشير هنا إلا إلى مأساة الحلاج للشاعر المصري صلاح عبد الصبور فقط.

وهرب فيما بعد المتصوفون إلى اصطلاحات سرية حتى لا يتمكن غير الصوفي من فهم معناها الخاص.

وهذا ليس بالمشرق فقط، بل أيضا في المغرب. وأشير هنا إلى أبي الحسن الحرالي المراكشي الذي هاجر أيضا إلى الشـــرق، إلى القاهرة ودمشق، وتوفي في حماة بسوريا سنة 1240 في نفس السنة التي توفي فيها ابن عربي بدمشق. وإذا كنا نقترب الآن من الشعر الصوفي باللغة الفارسية، فإننا نلاحظ أنه من الصعب علينا أن نضع حدودا واضحة بين الشعر الصوفي والشعر الغرامي. وكثيرا ما لايوجد أي اختلاف إلا وجود فرق دقيق يخفى على غير المختص.

وأود أن أشير إلى قول شيخ إلى مريده « إن فتشت في شعري عن الحب الدنيوي فسوف تجده، وإن فتشت عن الحب الصوفي فسوف تجده أيضا، ولكن بالقدر الذي أنت عليه ». ولكن على العموم يحتاج المريد إلى شرح الرموز الصوفية وما تحتمله من معان. أردت أن أقول إن الشعراء المتصوفة قد استعملوا كثيرا من الرموز والكلمات في ميدان الحب الطبيعي لتوضيح العلاقات الباطنية بين النفس الإنسانية وربها المحبوب، وإن يقل محمد بن محمد الحراق التطواني في ابتداء قصيدته المشهورة :

« أتطلب ليلى وهي فيك تجلت   وتحسبها غيرا وغيرك ليست »

فيقصد الشاعر به في المقام الأول الذات الإلهية التي يشتاق إليها الإنسان، والتي هي موجودة في أعماق قلبه ؛ ويأخذ الشاعر للتعبير عن هذه الواقعة

هنا شخصيتين تاريخيتين هما قيس المجنون وليلى العامرية. وإذ نتقرب من موضوع التطور في الشعر الصوفي نلاحظ في الفترة الأولى للتصوف رجحان التعبير عن الحب الصافي والمباشر، والاتحاد بين النفس الإنسانية وبين الله تعالى استشهادا بالآية الكريمة « يحبهم ويحبونه » ونجد هذا المفهوم في أقوال ابن العدوية وأبي زيد البسطامي والجنيد والحلاج، وأيضا في التصوف الكلاسيكي المغربي.

وظهرت فيما بعد اتجاهات أخرى جديدة منذ ابتداء القرن الثاني عشر، وأشير إلى عين القضاة الهمداني، وأحمد الغزالي، وهو أخ الإمام الغزالي وروربهان بقلي. ونجد هذه النظريات الجديدة خاصة في كتابه بعنوان « شرح شطحات الحلاج » يعني الأمان بالتجليات الإلهية يعني تجلي الجمال المطلق في الخلق وكائناته متمثلا بالحديث القدسي « كنت كنزا مخفيا فأردت أن أعرف فخلقت الخلق فيه يعرفوني » أو كما قال فخر الدين العراقي بالفارسية « تودر تمام رخارها هستر ورخارى ندارى » يعني أنت موجود في كل شكل وليس لك شكل ». النظرية هي أن النفس الإنسانية تحب الله بواسطة الخلق في الدنيا، وهكذا نشأت النظرية بأن الله ظهرفي الجمال الإنساني مثلا. ومن هنا تستنتج صعوبة فهم الشعر الفارسي، لا يدري القارئ إلى أي وجهة يتجه الشعر، هل إلى المحبوب الإلهي أو الإنساني ؛ ولا يعرف ما إذا كان الشاعر يتكلم عن الخمر الحقيقي (مثل عمر الخيام)، أو عن خمر الخدمة الإلهية (مثل عمر بن الفارض).

ونجد هذا التردد في المعنى عند كل شعراء الفرس ولكن يجب علينا أن نرى دائما الجانبين معا.

وبالرغم من أن الشعراء المتصوفين قد عبروا الحدود والأنظمة الموضوعة من جانب الفقهاء والعلماء أكثر من مرة، فإننا نظلمهم إذ نعتبرهم ممثلين

للتحرر المطلق لأنهم أشاروا بكلمات قوية ومؤثرة إلى هدف كل إنسان بعد هذه الدنيا الفانية.

وبتطور الشعر الصوفي اتحدت فلسفة وحدة الوجود لابن العربي بالتقليد الشعري الذي كان يسمى «مدرسة الحب»؛ ويمثل بالخصوص أحمد الغزالي وفخر الدين العراقي وأوحد الدين الكرماني هذا الاتجاه. وكان أيضا عين القضاة الهمداني وجلال الدين الرومي وآخرون يتعلقون بهذه المدرسة. واتبع أوحد الدين الكرماني البناء الفكري لابن العربي الذي يلعب فيه اصطلاحا «الظاهر والباطن» دورا هاما، وبذلك يتكلم الكرماني باعتبارين «الصورة والمعنى» أي الصورة الظاهرة والمعنى الباطن للكون.

وليس من الغريب أن المتصوفة من المغرب والأندلس وخاصة الفلاسفة منهم هاجروا إلى المشرق؛ وهذا ليس خوفا من الفقهاء محدودي النظر، بل لأنه كان التصوف النظري والفلسفي أكثر تطورا بالمشرق.

ونرى بأن الشعراء المتصوفة ما انعزلوا عن المجتمع بل نراهم وقد ارتبطوا بأهل زمانهم وإخوتهم في الطريقة. وجدير بالذكر أن كبار الصوفيين قد اعترفوا بأتباع وشيوخ الطرق والصوفية الأخرى أكبر اعتراف. وروي عن صدر الدين القنوي وهو تلميذ ابن العربي و أوحد الدين الكرماني عندما زار بعض المتصوفين أتباع الطريقة الشاذلية في القاهرة، وعندما وجه إليه هذا السؤال من هو القطب الصوفي في الوقت الحاضر؟ خفض رأسه وسكت، أراد بذلك أن يعرب عن اعترافه بأبي الحسن الشاذلي الذي كان موجودا في هذه الجلسة على أنه القطب الصوفي، ولا نعرف بالضبط ما إذا كان قد فعل ذلك عن اقتناع أم على سبيل الأدب فقط، لأن شيخه كان ابن العربي. وعلى كل حال فيتضح من هذا الحادث العلاقات المتينة بين الطرق الصوفية المختلفة سواء كانت في الشرق أو الغرب الإسلامي.

الآن وقد عرفنا من مصادر تاريخية أخرى عن العلاقات المتغلغلة بين المغرب والمشرق، وعرفنا أيضا أن كثيرا من الصوفيين المشهورين قد انتقلوا إلى المشرق، وأذكركم هنا أبا الحسن الشاذلي ومحمد بن العربي فقط، فإن استمرار العلاقات والتقاليد خلال القرون تيسر لنا أن نقارن بين متصوفين عاشوا في أزمان مختلفة. ونستطيع أيضا أن نرى أن الصوفيين قد استعملوا نفس الرموز والصور والتعابيرفي الشعر الصوفي خلال قرون طويلة وخاصة داخل طريقة واحدة أو في طرق متقاربة كما كان الحال في الطريقة الشاذلية وطريقة ابن العربي بالرغم مما بينهما من اختلاف.

وأنا مسرور جدا أن هذه الندوة تعطينا المناسبة أن نرمي ضوءا جديدا على علاقات المتصوفة بين المغرب والمشرق وهي واقع تاريخي أصبح أحيانا نسيا منسيا.

وبالختام أود أن أحكي لكم تجربة شخصية بالقاهرة قبل 20 سنة تقريبا....

وأتمنى لهذه الندوة كامل النجاح والتوفيق، وأتمنى بأنها تساهم في تعريف أحسن في هذا المجال و شكرا.

الطريقة الشاذلية بين نشأتين

زكية زوانات

أودّ في البداية أن أتقدم بالشكر إلى منظمي هذه الندوة وعلى رأسهم الأستاذة القيدومة، على هذه المبادرة السعيدة ذات الأهمية القصوى، تلك المبادرة التي سعت إلى هذا اللقاء بين باحثين من مصر والمغرب حول موضوع لا تنحصر أهميته في الاهتمامات العلمية العميقة لدى الجانبين، بل تمتد إلى كونه موضوعا شكّل أحد عناصر تاريخهما المشترك ألا وهو موضوع التواصل الصوفي.

الإسلام، في بعده كهجرة ورحلة يكوّن ولاشك موضوعا في غاية الأهمية بالنسبة للبلدين، ولما كان الأمر يتعلق بالتصوف ونقصد به الإسلام نفسه في بعده الباطني، بعد التسامي والتعمق، فإنه يضعنا أمام الروحانية في حركيتها الخارقة للحدود، الطاوية للمسافات، الملغية للفرق.

من هم إذن يا ترى هؤلاء القوم، الرجال والنساء، الذين سافروا من المشرق إلى المغرب ومن المغرب إلى المشرق، حاملين معهم تعاليم ومذاهب في حركة ذهاب وإياب دائبة عبر القرون؟

ذهبت أفواج منهم لأداء فريضة الحج، وذهب آخرون لطلب العلم، وخرج غيرهم في سياحة روحية، ورجع منهم من رجع، وحط الرحال من حطها بالحجاز، أو بمصر، أو بالشام، أو بالعراق...

من بين هؤلاء الرجال لنا مثل بارز في شخص أبي الحسن الشاذلي المتوفى عام 656 الهجري الموافق لعام 1258 الميلادي، هذا الصوفي المغربي

الذي تتهافت البلدان على نسبته إليها، والذي شرف مصر كواحد من أكبر أقطابها في التصوف، وطريقته اليوم تتمتع بإشعاع لا نظير له في الغرب ذي الأصول الثقافية العربية المسيحية.

الشاذلي هو علي بن عبد الله بن عبد الجبار مؤسس الطريقة الشاذلية. ولد بغمارة من جبال الريف عام 593 الهجري الموافق لعام 1196/7 الميلادي. تضيف بعض المصادر إلى اسمه كنية الزروالي نسبة إلى قبيلة بني زروال المجاورة لغمارة. ينتسب في الشرف إلى الإدارسة بواسطة عمر بن إدريس وهو أمر متفق عليه. درس بفاس حيث لقي بعض تلاميذ أبي مدين الشيخ الكبير الذي هاجر من الأندلس وأمضى مدة طويلة بفاس.

نجد في الحياة الشخصية للشاذلي عنصرا قيّما تذكره معظم مصادر ترجمة هذا الشيخ، ألا وهو لقاؤه مع الشيخ عبد السلام بن مشيش والشاذلي يتنافسون في كتابة أروع الصلوات وجمع أجملها وأسماها. كان ابن مشيش المتوفى بين عام 622 و626 للهجرة الموافقين لعامي 1225 و1229 للميلاد. ذلك الشيخ سيورثه سرّه ومجموع تعاليمه الروحية. ولنذكر بهذا الصدد أن ابن مشيش في صلاته الراقية على الرسول صلى الله عليه وسلم المعروفة بالصلاة المشيشية والتي هي ملخص هائل للحقيقة المحمدية، كان لها نفس طويل عند الشاذليين كمحتوى وتقليد حيث سنجد أتباع ابن مشيش والشاذلي يتنافسون في كتابة أروع الصلوات وجمع أجملها وأسماها. كان ابن مشيش في صلاته هاته قد توجه بدعاء على مثال سؤال النبي زكرياء (عليه السلام) في القرآن الكريم الذي طلب فيه الولد الوارث على الكبر وعلى يأس من زوج كان يظنها عاقرا، وقد علق الشيخ الصوفي المغربي أحمد بن عجيبة الذي عاش بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد، علق على هذا الطلب قائلا: "إن الله قد استجاب لابن مشيش حيث أعطاه تعالى الوارث الروحي في شخص أبي الحسن".

ولربّما سئل ابن مشيش نفسه عن حكمة اقتصاره على تلميذ واحد في حين أن زيادة البركات تكون مع كثرة التلاميذ، فكان جوابه "إن شجرة مصونة لهي أفضل من بستان مهمل".

إن هذا العنصر الإخباري المتمثل في اللقاء بين الشيخ والتلميذ هو في نفس الوقت أصح الأخبار وأغناها من حيث النتائج على مستوى ترجمة الرجلين، ونجده مثبتا في المناقب المغربية والمصادر المصرية وغيرها.

كان أبو الحسن يبحث عن الشيخ المربي فشدّ الرحال إلى المشرق على غرار من يظنون أن مطلوبهم هناك. ولما وصل إلى العراق، أشار عليه بعض كبار القوم أن شيخه الذي يبحث عنه قد خلفه وراءه في بلده.

لقد غدت قصة بحث الشاذلي عن الشيخ المربي منقوشة في حوليات التصوف المغربي بما لها من بعد في الحكمة الكونية. فهي ترمز في الواقع إلى الدائرة الكلية المتمثلة في البحث الصوفي عن الحقيقة، الحقيقة المتجلية هنا في الشيخ، وبمعنى آخر ففي هذه الدائرة تكون نقطة الانطلاق هي ذاتها نقطة الوصول بعد إكمال الطريق وهو دائرة البحث. يقول أبو الحسن: "لما دخلت العراق، اجتمعت بالشيخ الصالح أبي الفتح الواسطي، فما رأيت بالتصوف مثله، وكان مطلبي على القطب، قال لي بعض الأولياء: "أنت تطلب القطب بالعراق، وهو ببلادك، ارجع إلى بلادك تجده!" "[1]

لقد اخترنا عن عمد أن نذكر هذه القصة من أقدم مصادرها الشرقية لأن المصادر التالية تقدمها لنا بتصرف ولا سيما في نصوص المناقب المغربية التي يذكر بعضها أن بحث الشاذلي عن شيخه لم يكن في العراق بل اقتصر على جبل العلم موطن ابن مشيش والجهات المجاورة له التي هي موطن أبي الحسن. لعل هذه الصيغة المغربية تقدم لنا نموذجا لاسترجاع أبي الحسن الشاذلي إلى بيئته عن طريق رواية شفوية محلية. نرى هنا عودة ثانية للشاذلي نحو المغرب، بل أكثر من ذلك لجبل العلم، موطن استمداده الأول.

---

(1) ابن الصباغ، درة الأسرار وتحفة الأبرار، مخطوط، الخزانة العامة، د. 2363.

ونشير أيضا إلى فكرة عميقة متجذرة في التقليد الصوفي، ومفادها أن البحث الصوفي الفردي، حتى ولو ذهب بصاحبه بعيدا، فلابد أن يرجع إلى نقطة الانطلاق من أجل الوصول إلى الهدف المطلوب وهو التحقق. وربما كانت هذه الفكرة هي التي وقع إسقاطها على مستوى الخبر التاريخي الذي ردد صداها عبر الأجيال.

ومما يجدر ذكره بصدد هذا التفاعل بين المشرق والمغرب في الميدان الصوفي وما يترتب عنه دوما من الرجوع إلى الأصل، قصة مماثلة أتى بها ابن مبارك اللمطي المتوفى عام 1156 الهجري الموافق لعام 1743 الميلادي في كتابه "الذهب الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز". يقول اللمطي :

"(...) رجل كان شيخ ركب الحجيج، وكان من بلاد المغرب، وكان يعتني كثيرا بلقاء الصالحين، ويحبهم ويفتش على الذي يربح على يديه، فكان هذا دأبه إذا طلع إلى المشرق، وإذا رجع إلى المغرب. فالتقى بمصر مع بعض الصالحين فأعطاه أمانة، وقال له : الرجل الذي يطلبها منك هو صاحبك. فما زال يطوف على الصالحين الذين يعرفهم، واحدا واحدا، حتى قدم لبلده ودخل داره وبقي ماشاء الله، فلقيه ذات يوم جاره فقال له : "أين الأمانة التي أعطاك فلان بمصر ؟" فعلم أن جاره هو صاحب الوقت!..." وقد بلغ من عمق هذه القضية أن وجدت تجلياتها في الشعر الصوفي الذي يستعمل اسم ليلى للدلالة عن الحقيقة المنشودة حيث نجد الشيخ محمد الحراق المتوفى عام 1261 الهجري الموافق لعام 1845 الميلادي يأتي في تائيته التي عارض بها تائية الشاعر الصوفي المصري عمر بن الفارض ببيت يجمل حقيقة بحث أبي الحسن بعيدا عن شيخ كان من جيرته، يقول الحراق :

"أتطلب ليلى وهي فيك تجلّت وتحسبها غيرا وغيرك ليست"

فلنرجع إلى هذا اللقاء الأول كما يصفه لنا أبو الحسن، يقول : "لما قدمت عليه وهو ساكن بمغارة في رابطة في رأس جبل، اغتسلت في عين في أسفل ذلك الجبل، وخرجت عن علمي وعملي، وطلعت إليه فقيرا، وإذا به هابط إلي وعليه مرقعة، وعلى رأسه قلنسوة من خوص، فقال لي : "مرحبا بعلي بن عبد الله بن عبد الجبار، فذكر نسبي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (. . .) فأخذني منه الدهش، وأقمت عنده أياما، إلى أن فتح على بصيرتي، ورأيت له خرق عادات "[(2)].

ولنقف لحظة لتحليل هذه الحكاية في ضوء التقليد والمذهب الصوفي : في هذه الرواية المصرية، يحدثنا أبو الحسن عن لقائه الأول بشيخه، رواية تتخذ فيها قضية الطهارة محلا بارزا، وأسالت كثيرا من الحبر، لأن الأمر لا يتعلق هنا بمجرد الطهارة بالوضوء المعتاد. فتارة نجد أبا الحسن وهو على كامل الوعي بأن الذي عليه أن يحققه عن طريق هذا الاغتسال هو الخروج عن علمه وعمله، والتوجه نحو شيخه في حالة من الافتقار الروحي، مسلما إليه إناء نفسه فارغا حتى يملأه شيخه له بما عنده؛ وتارة أخرى نجد الشيخ ابن مشيش، غير راض عن وضوء لا ينال إلا البدن، فيعيد تلميذه ليجدد الوضوء حتى يدرك هذا الأخير أن الأمر يتعلق بطهارة باطنية.

فمن المؤكد أن المصادر الشاذلية ولا سيما المصرية تتحدث لنا عن مريد كامل الفهم يعرف مسبقا أن عليه أن يتوجه إلى شيخه في حال من التجرد الباطني، لكنه من الصعب علينا أن نصدق تحقيق ذلك البعد عند أبي الحسن قبل لقائه بشيخه، وأن لا نفكر في أهمية الوضوء في معناه الباطني عند الدخول في العهد الصوفي. وهكذا لا يمكن أن نتصور مريدا يأتي إلى شيخه متجردا كامل التجرد من علمه وعمله، سيما وأننا نتوفر على رواية نجد الشيخ ابن مشيش فيها هو الذي يعيد تلميذه ثلاث مرات ليتوضأ إلى أن فهم

---

(2) درة الأسرار، ص : 3.

الإشارة وتجرد أخيرا من علمه وعمله. فمن المحتمل أن تكون المصادر الشاذلية، المصرية منها أكثر من غيرها، هي التي أجرت على لسان الشاذلي الشيخ الكبير، وقد تحقق وتقطب بمصر، عبارة مثل هذه "خرجت عن علمي وعملي وطلعت إلى الشيخ فقيرا. . . " فلو كان الأمر كذلك في الأول في جبل العلم ما كان للشيخ ابن مشيش أن يقول لمريده "اذهب فاغتسل" ولا أن يكرر الأمر حتى يفهم أبو الحسن المقصود من كلام الشيخ، ألا وهو التجرد من النفس الأمارة، وذلك هو التخلي الذي بدونه لا يتحقق التحلي.

ثم إن المطلوب من الشيخ المربي في جميع الأعراف الروحية المعتمدة هو بالذات أن يؤثر على مريده حتى يتجرد من كل ما يعتبره مالا له يطغى به، سواء كان نتيجة علم أو عمل. يؤكد ابن عربي الحاتمي في هذا الصدد "أن الوضوء لا يعني إزالة النجاسة الظاهرية ولا حتى الباطنية، وإنما القصد به تطهير القلب مما سوى الله سبحانه".

فالذهاب والإياب بين محل الشيخ ومحل الاغتسال ليس إلا تهييء المريد لتقبل همة الشيخ ونفسه الباطني. فلما تأكّد هذا الأخير من تأهله خاطبه أخيرا قائلا: "أخذت منا غنى الدنيا والآخرة".

هذا اللقاء بين الشيخ والمريد، والزمن الذي قضياه معا في صحبة صوفية محض، هو لقاء غني بالعبر الروحية والإشارات، في جو من التعبّد والتحنّث مليء بالكشوف والدعوات، والنصيحة والكرامات، فهو يكوّن من جهة مصدرا ثمينا لمعرفة مذهب الشيخ. فمن الوهلة الأولى أدرك أبو الحسن وهو يستمع لكلام شيخه أنه أمام مرشد متحقق وأن القوم الذين وجهوه نحوه لم يغشوه. ومن جهة أخرى، فإن المواقف التي حملتها لنا الروايات بين الرجلين والمخاطبات التي جرت بينهما، كل ذلك له أهمية قصوى لما سيأتي فيما بعد، مما وصل إلينا من أقوال ابن مشيش ومواقفه،

وطريقته في التربية، وأحواله وأتباعه المباشرين من التونسيين والمصريين خاصة.

أما المصادر المغربية في هذا الموضوع، فنجدها تذكر مثلا على لسان سليمان الحوات في "الروضة المقصودة" أن الشاذلي إنما هو غرفة من بحره، وذرة في جملة عقود نحره. ولما أخفاه الله في عالم الشهود جعل تلميذه بدلا عنه في عالم الظهور العياني، فكان التعريف بالتلميذ شرحا لماهية الأستاذ في الحقيقة، ولا سبيل إلى تصورها للتصديق بها إلا من تلك الطريقة، إذ لم يثبت أن أحدا لقيه سواه أو أن لأحد حديثا في حقه عن غيره رواه"[(3)].

سيطول بنا القول لو أردنا أن نأتي في هذا البحث بجميع التعاليم التي لقنها ابن مشيش لتلميذه، وسنذكر بعضها فيما بعد في علاقتها مع حكم ابن عطاء الله الإسكندري، ودعوات الجزولي.

لقد أخذ ابن مشيش على نفسه إرشاد الشاذلي وبعد أن أتم مهمته تلك، أمره بالذهاب إلى إفريقيا (تونس الحالية) وبالضبط إلى شاذلة قريبا من مدينة تونس، ومن هنا جاءت نسبته الشاذلي. ولدينا رواية الشاذلي نفسه التي يشهد فيها عن نصيحة شيخه للهجرة تبعا لمسار مخطط، يقول أبو الحسن : "قال لي شيخي : "يا علي، ارتحل إلى إفريقيا، واسكن بلدا تسمى شاذلة، فإن الله عز وجل يسميك الشاذلي. وبعد ذلك تنتقل إلى مدينة تونس ويؤتى عليك من قبل السلطنة (السلطان)، وبعد ذلك تنتقل إلى الديار المصرية، وبها ترث القطبانية"[(4)].

وبعد أن عانى في إفريقيا من مضايقات شتى كان شيخه قد تنبأ له بها، وذلك بسبب كثرة اجتماع الناس عليه، انتقل إلى الإسكندرية وهنالك جمع

(3) سليمان الحوات، الروضة المقصودة في مآثر بني سودة، تحقيق ودراسة عبد العزيز التلاني، جزآن، فاس، 1994، ص 580-581 .

(4) محمد درنيقة، الطريقة الشاذلية وأعلامها، بيروت، 1990، ص 16 .

حوله عددا أهم من المريدين كان أشهرهم ولاشك الأندلسي أبو العباس المتوفى عام 686 موافق 1287، وكان قد لقيه أول مرة بتونس حيث كان من جملة المريدين الذين رحلوا صحبة الشيخ إلى مصر.

وقد أثار نجاح الشاذلي في تونس إعجاب واستغراب بعض الباحثين المعاصرين من أمثال ابن سبعين، وابن عربي، والششتري، الذين مروا كلهم من إفريقيا ولم يتركوا فيها أثرا يذكر، بينما يعد "نجاح هذا المغربي ظاهرة خاصة "(5).

يرى المرسي أن الطريقة الشاذلية هداية يعني أنها توجه روحي يحقق الله تعالى فيه الصلة بين بعض عباده ورسوله المختار محمد صلى الله عليه وسلم.

إن الباحث في تصوف الغرب الإسلامي خاصة الأب بول نوييا الذي أنجز دراسة متميزة حول "حكم ابن عطاء الله" يقول إن شخصيات لها آراء حصيفة وعقول مدركة مثل ابن دقيق العيد وعز الدين بن عبد السلام، وهما من كبار فقهاء الوقت، قد انتسبت إلى مدرسة الشاذلي وأقرت لهذا الشيخ بالعلم ووصفته بعلم الطريقة. فقد قال عنه الأول مما نقل في لطائف المنن "إنه لم يعرف أعلم منه بالله تعالى(6).

وربما أنارنا في هذا الخصوص مقطع يتعلق بابن مشيش ويرويه تلميذه الشاذلي، يقول هذا الأخير مما نقله ابن الصباغ "كنت يوما جالسا بين يديه، وفي حجره ابن له صغير، فخطر ببالي أن أسأله عن اسم الله الأعظم قال: فقام إلي الولد، ورمى بيده عن طوقي وهزني وقال: يا أبا الحسن أنت أردت أن تسأل الشيخ عن اسم الله الأعظم، إنما الشأن أن تكون أنت اسم

---

(5) La berbérie orientale, Tome II, 323-324

(6) لطائف المنن، ج 1، ص: 74.

الله الأعظم" .[7] وأن يكون الإنسان الإسم الأعظم ليس سوى الشعور بأن قلبه مستودع لسر الله الأعظم.

فعلم الشاذلي وتلميذه المرسي هو في جوهره علم مبني على التجربة الباطنية، وهو ما يسميه الصوفية علم الأذواق، يتمثل هذا العلم في ميلاد جديد للجوهر الروحي الكامن في كل إنسان. وله علامات ظاهرية من جلال وجمال، يقف عندهما ابن عطاء الله قائلا "إنهما كانا، يعني شيخه المرسي وشيخ شيخه الشاذلي، "يبهران بهما كبار علماء القاهرة" . هذا التسليم من طرف كبار الفقهاء وعلماء الظاهر أمام الصوفية، أصحاب الهمم السامية هو شيء معروف في تاريخ التصوف. ومن نماذجه البليغة شأن سيدي عبد العزيز الدباغ وهو الولي الأمي المفتوح عليه ومريده ابن مبارك اللمطي الذي كان من أكبر علماء فاس وإمام جامع القرويين! .

بمصر تأكدت الطريقة الشاذلية وترسخت كمدرسة روحية وأظهرت مبادئها وهي : تقوى الله في السر والعلن؛ والعمل بالسنة في القول والفعل، وفي هذا الشأن ذكر الشعراني في "طبقاته"[8] الشيخ الشاذلي قائلا عنه: "كان يوصي أصحابه: "إذا أخبرك كشفك بما يناقض الكتاب والسنة، فتمسك بالكتاب والسنة، وأعرض عن الكشف، وقل في نفسك إن الله يعصمني بالكتاب والسنة، ولا يعصمني من جهة الكشف" ؛ ومن مبادئ الطريقة أيضا احتقار الأمور الدنيوية، والاستسلام لمشيئة الله في جميع الأمور صغيرها وكبيرها، والملجأ إلى الله في السراء والضراء.

فيما يتعلق بهذا المبدأ الأخير، نجد له أصلا في أحد تعاليم ابن مشيش المعروفة حيث يقول في دعائه : "اللهم إن قوما سألوك إقبال الخلق عليهم وتسخيرهم لهم، اللهم إني أسألك إعراضهم عني واعوجاجهم علي حتى لا يكون لي ملجأ إلا إليك" .

---

(7) نفس المصدر، ج 1، ص : 92.

(8) ج 2، ص : 4.

ذكرنا أن الشاذلي وجد في المرسي خلفا مؤهلا لوراثته. فكل منهما كان واعيا بمهمته الاستثنائية وبرهن على حسّ عملي مكّنه من تكييف تربيته مع تطلبات الأتباع باختلاف مشاربهم. فقد قال ابن عطاء الله عن شيخه المرسي إن دوره هو نشر علوم شيخه أبي الحسن.[9] وتكلم عن نفسه قائلا إنه قد أظهر علوم المرسي باللسان والقلم. ومعلوم أنه قد كان له الفضل في كتابة تراجم مؤسسي هذه الطريقة وجاءت حكمه وسيلة لنشر أخلاق الطريقة على امتداد العصور.

فعبر هؤلاء الشيوخ الذين شكلوا جذع الشاذلية في مصر يتضح أن مدد ابن مشيش، مدّه ونفسه قد اتخذت أبعادها المثلى كما هو حقيق وجدير بوارث محمدي كامل. ظلت الحكم العطائية كتابا واسع الانتشار والتداول بين أتباع الشاذلية. وقد قرر ابن عباد الرندي الأندلسي المغربي المتوفى عام 793 الهجري الموافق لعام 1390 الميلادي وهو من الذين رجعت الطريقة الشاذلية بواسطتهم إلى منشئها الأول بعد أن تأسست وترعرعت بمصر وتشعبت في الشام وغيرها من بلاد المشرق، قرر ابن عباد في رسالة كتبها[10] بعد موت صاحب الحكم بأربعين سنة كيف أن ذلك الانتشار وقع بسرعة هائلة على امتداد العالم الإسلامي، وكيف لا؟ وهي حكم جاءت ثمرة تأمل لصاحبها، وهي لا تقرأ فحسب بل تذاق بالمعنى الصوفي[11] .

فقريبا منا نجد شيخا مثل ابن عجيبة أحد شُرّاح الحكم يعترف أن مروره من العلم إلى العمل جاء نتيجة لقائه بحكم ابن عطاء الله التي قرأها وقرأ شَرْحَ ابن عباد عليها. فهي التي جعلته يعرض عن العلم الظاهر ويقبل على التعبد، الذكر، والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم[12] .

(9) لطائف المنن، ج 1، ص 99.
(10) الرسائل الصغرى، 97-98.
(11) P. Nwyia, Ibn Atâ et la naissance de la confrérie shâdhilite, Beyrût, 1986, 37.
(12) L'Autobiographie (Fahrasa) du soufi marocain Ahmad ibn Ajîba, trad. J-L Michon.

لنقف بدورنا عند بعض هذه الحكم، ونحاول أن نجد فيها النّفس المشيشي الذي أمدّ به تلميذه الشاذلي، وأمدّ به تلميذه خلفاءه المصريين من بعده. يقول ابن عطاء الله في الحكمة الأولى :

" من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرّجاء عند وجود الزّلل "

يرى محمد بن زكري المغربي المتوفّى عام 1144 الهجري الموافق لعام 1731 الميلادي، شارح الصلاة المشيشية والحكم، في شرحه للحكم العطائية أن هذه الحكمة الافتتاحية ملخّص مذهب الشاذلية، والميزة الخاصة بها، ومضمونها الاعتماد على فضل الله لا على العمل. فهي طريق الشكر التي تستمدّ الفضل، طريق مشايخ الشاذلية التي كتبت الحكم لتوضيحها.

يستحضر ابن زكري مولاي عبد السلام بن مشيش مسميّا إيّاه بإمام الشاذلية ويذكر أصل هذه الحكمة الافتتاحية في قول ابن مشيش : "(. . .) من دلّك على العمل فقد أتعبك، ومن دلّك على الله فقد نصحك " .

ونجد حكمة ثانية تحيلنا على مذهب المؤسس الروحي للمدرسة المشيشية/ الشاذلية، يقول ابن عطاء الله :

أصل كل معصية وغفلة وشهوة الرّضا عن النفس،

وأصل كل طاعة ويقظة وعفّة عدم الرّضا منك عنها"

في حوار شهير بين ابن مشيش وتلميذه، يسأله هذا الأخير عن حاله، فأجابه بردّ يستحق التأمّل حيث قال أبو الحسن : "سألت شيخي قائلا : "كيف حالك يا سيدي؟" فقال : "أشكو إليه من برد الرضى والتسليم. . . " فقلت : "لماذا ياسيدي؟" فقال : "أخاف أن تشغلني حلاوتهما عن الله تعالى " فقلت لنفسي : " انظري من أي بحر يغترف هذا الشيخ " " .

وتندرج حكمتان أخريان في نفس المنوال يقول ابن عطاء الله في الأولى :

" ولأن تصحب جاهلا لا يرضى عن نفسه
خير لك من أن تصحب عالما يرضى عن نفسه
فأيّ علم لعالم يرضى عن نفسه
وأيّ جهل لجاهل لا يرضى عن نفسه "

وفي الثانية :

" بسطك كي لا يبقيك مع القبض
وقبضك كي لا يتركك مع البسط
وأخرجك عنهما كي لا تكون لشيء دونه " .

سيطول بنا الحديث لو استرسلنا في تذوق حلاوة هذه الحكم والتملي بجمال هذه الجواهر . فلنبادر إذن بختم بحثنا بالإشارة إلى رجوع الابن إلى الأب أو الأم ، ونقصد رجوع تعاليم ابن مشيش إلى مهدها الأصلي وقد أينعت شجرتها وأورقت ، وأثمرت ، ووقع الإنشاد بها شعرا ونثرا بالمشرق . رجعت لكي يستمتع بغذائها الروحي الوافر أعلام جدّدوها نقتصر على ذكر أبي عبد الله الجزولي منهم . هذا الصوفي الذي عاش في القرن التاسع الهجري وألف كتابه الشهير "دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار صلى الله عليه وسلم" . فقد اتخذ هذا الكتاب بدوره رحلة إلى مصر والشام والعراق والهند وغيرها حيث يُعتبر الكتاب الذي يقرأ بعد القرآن الكريم على امتداد دار الإسلام .

فلنكتف بالإشارة إلى أن هذه الباقة العاطرة من الصلوات وهي الامتداد في التقليد المشيشي الشاذلي المتمثل في إنشاء الصلوات تطارحا على

مقام صاحب الحقيقة الكبرى صلى الله عليه وسلم، هذا الكتاب كان الأصل في تأليفه قصة الجزولي مع امرأة من القانتات.

يقول محمد المهدي الفاسي الذي عاش في القرن الحادي عشر الهجري في كتابه "ممتع الأسماع في الجزولي والتباع وما لهما من الأتباع": جمع الجزولي المروي من ألفاظ الصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم، عنه صلى الله عليه وسلم، وعن غيره، من فضلاء أمته، والاقتداء بهم، والتبرك بأتباعهم، وذلك كله لحسن نيته رضي الله عنه، ويذكر أن سبب جمعه له أنه شاهد من امرأة بفاس أمرا عظيما من خرق العادة، فسألها "بم بَلَغْت هذا؟" فقالت: "بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم"، فعكف علَى الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وجمع كتابه المذكور.

إنها قصّة كلمة، كلمة مأخوذة من آثار وصلت إلينا في ثنايا أدبيات تنعت بأنها كتابة منقبية، جنس يتخذه غير العارفين موضوعا لمقاربة نقدية وضعانية وفي بعض الأحيان جهبذية. والواقع أن هذه الآثار تكوّن ظلاًّ يعزّ عن كل وصف لحقيقة تقع على هامش المشاغل التي تكتنف أزمنة مشوّشة بقعقعة الحروب والصراعات من أجل الوصول إلى سلطان مادي دنيوي. أما ابن مشيش فوق قمة جبله، فقد كان كالمشتغل بالسيمياء في مخبره منهمكا في إعداد "شُغله" وهو ينتظر ذلك الإنسان المؤهّل لأن يكون حامل سرّه. كل هذا كان من شأنه أن يغيب عن كتّاب الحوليات بل وحتى عن رقباء السياسة. إن امتدادات اللقاء بين الرجلين وآثارها هي التي جعلت من ذلك التلاقح الروحي حدثا يتحدث عنه الناس إلى يومنا هذا.

فهو لا ينتمي إلى جزئيات التاريخ الحديث، ولا إلى أدب الغرابة. نعني بهذه الامتدادات العمل المبارك الذي قامت به الشاذلية عبر العصور.

عمل لا ينكر لأنه يشمل أطرافا واسعة من العالم الإسلامي، بل ووصل اليوم إلى العالم الغير الإسلامي. ومن خلال هذا الإنجاز نستحضر التصوير القرآني "للكلمة الطيبة التي أصلها ثابت وفرعها في السماء!".

إن ثمار هذه الشجرة هي قبل كل شيء آثار روحية، ولما كانت روحية، فإنها تتعدّى الروح إلى الحياة العامة الجارية. إن من يقرأ تاريخ المغرب، يبين له أن آثار الطرق الصوفية ولاسيما أثار الشاذلية والطرق المتفرّعة عنها لم ينحصر قط في الصوفية بتغطية كثيفة في شبكة مؤسّساتية للبلاد ما فتئت تتقوى عبر العصور. قد أضفت السلام على النفوس، وأغنت العقول بالمعارف، وضمنت الأمن للمسافر، وأقرّت التوازن والوئام بين مجموعات القبائل المتساكنة، ونفقت في ظلّ أعلامها الأسواق، وتمتّع المقهورون بالحماية، وأتاحت قبل هذا وبعده الارتقاء الروحي لأهل الاصطفاء.

أبو الحسن الشاذلي :
مقاربة عامة لخصوصيات شخصية مشتركة بين المغرب ومصر

نورالدين محمد دنياجي

تحاول هذه المداخلة مقاربة بعض الظواهر العامة التي شكلت شخصية أبي الحسن الشاذلي ومنهجه وطريقته في التصوف، باعتبار هذه الظواهر هي خصائص تدخل في نفس الآن في باب المشترك الإقليمي بين مصر والمغرب وبين أقطار العالم الإسلامي ككل، ثم بين التجارب المماثلة في العالم من زاوية أخرى. ولعل هذه المداخلة هي محاولة في التأصيل للتجربة الصوفية عموما أكثر منها تتبعا لخصوصيات الطريقة الشاذلية. وبمعنى آخر إننا سنحاول أن نخوض في بعض الظواهر التي تميز حياة وشخصية وطريقة أبي الحسن الشاذلي من باب التمثيل لامن باب التحليل على أساس أننا سنتطرق إلى قضايا عامة يتم وضعها كإشكالات ومفارقات في جميع التجارب الصوفية الإسلامية، من ذلك مشكلة المصطلح، كمصطلح التصوف، ومصطلح المحبة، ومصطلح الإرادة، وغيرها من مصطلحات التصوف، ومن ذلك علاقة التصوف بالعلوم الإسلامية، ومن ذلك موقف الفقهاء من التصوف، ومن ذلك أيضا التصوف بين الإسلامي والكوني، وغير ذلك من الأسئلة الملحة التي لازمت التصوف منذ ظهوره.

وأما المشترك العربي والإسلامي فإن سطورا مثل هذه لايمكن أن تفي بعرضه، وسنكتفي هنا بالإشارة إلى أن خصوصيات العالم العربي والمظاهر

المشتركة بين أفراده وثقافته وحضارته، تتجمع حول المعطى الديني اللغوي والمعطى التاريخي ووحدة الآمال والمصير وأن هذه المعطيات نجحت في جانب كبير منها لتصبح مشتركة بين شعوب العالم الإسلامي ؛ وأهم هذه المعطيات نجاحا يتركز في الجانب الديني والتاريخي وفي الملامح العامة للحضارة الإسلامية.

يشكل أبو الحسن الشاذلي نموذجا حيا لوحدة الثقافة ولوحدة التطلعات والآمال بين المغرب ومصر، كما يشكل نموذجا لتجاوز الحدود والأجناس والعادات المحلية لمعانقة المشترك بين شعوب العالم العربي و العالم الإسلامي.

كما أن شخصية أبي الحسن الشاذلي تمثل من جانب آخر سمو التجربة الإسلامية لتعانق المشترك العالمي. إن التصوف بهذا المعنى يجسد الرؤية العالمية للإسلام ويوظف خصائصه الفطرية والروحية ليشكل خطابا خاصا يعمل على التماس نقاط التشابه وتحسس الممرات الروحية إلى قلب الإنسان أينما كان ليدمجه في محيط روحي وإطار تشريعي أرقى. لقد استطاع التصوف أن يجذب إليه مجموعة كبيرة من المريدين والأتباع وأن ترتفع كلمته من جبال الريف في المغرب إلى سيول الهند وينتشر في قلب إفريقيا. كما يغزو الجزائر البعيدة في أندونسيا والفليبين والملايو[1]. كما استطاع التصوف أيضا أن يكتسح ويغطي مناطق نائية حتى أن أحد المبشرين قال: "ما ذهبنا - إلى أقاصي المناطق البعيدة عن الحضارة والمدنية في إفريقيا وأقاصي آسيا إلا وجدنا الصوفي يسبقنا إليها وينتصر علينا" [2].

1) فاروق أحمد مصطفى : البناء الاجتماعي للطريقة الشاذلية في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ الإسكندرية 1980، ص 33.

2) أحمد قسطاس : نبراس المريد في طريق التوحيد، منشورات مجلة المريد 1414ـ1415 ص 4

ولعل هذا البعد وهذه الحقيقة هي التي جعلت بعض الفرنسيين يعملون على فك ارتباط التصوف بالدين الإسلامي، وحاولوا إرجاعه إلى أصول غير إسلامية وخاصة منها المسيحية والأفلوطينية باعتبار هذه الأخيرة أشد ارتباطا بالمسيحية.

وأما الشاذلية باعتبارها طريقة صوفية فقد انتشرت في المغرب والمشرق؛ وحسبك أنها قد تفرعت عنها في المغرب العربي تسع عشرة طريقة[3]، كتب لبعضها الذيوع والانتشار بقوة كالجزولية. وقد اعتنى الناس بالطريقة الشاذلية وبالغوا في تقديرها وتعظيمها حتى أننا كثيرا ما نسمع عند المصنفين أمثال محمد المهدي الفاسي مثل هذه الأقوال: "لو حلف حالف أن ماعليه الطريقة الشاذلية هو الذي كانت منطوية عليه صور الصحابة رضي الله عن جميعهم، لبر في يمينه"؛ وقيل إن الطريقة الشاذلية نسخت سائر الطرق كما نسخت الملة المحمدية سائر الملل[4].

وأما مؤسس الطريقة الشاذلية فإن أهم المحطات التي تهمنا من شخصيته وحياته[5]:

أ- تحوله من البحث في الكمياء إلى التصوف

ب- تقلبه في البلاد بحثا عن شيخ مـــرب

ج- توجهه لتونـــس وتسميته بالشاذلـــي

د- مناظرتـــه لفقهاء تونـــس والإسكندرية

هـ- تصدره للتربية والتوجيه ورسمه لمعالم طريقته الخاصة في التصوف، ثم التأصيل للتصوف من خلال مصدره الرئيسي وهو الإسلام الحنيف.

---

3) حسن جلاب: محمد بن سليمان الجزولي، مقاربة تحليلية لكتابته الصوفية، تينمل للطباعة والنشر، مراكش. 1993، ص 17.

4) نفس المرجع، : ص 16.

5) انظر: ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن، تعليق: عبد الحليم محمود، دار المعارف - القاهرة، ص 75 - 89.

أ ـ تحوله من البحث في الكمياء إلى التصوف :

ولد أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي الشريف الحسني رضي الله عنه بغمارة قرب سبتة بالمغرب عام 593هـ، وتوجه لتحصيل علوم الظاهر و أما مبدأ أمره في طريق القوم فقد قال عنه : "كنت في مبدإ أمري أطلب الكمياء و أسأل الله فيها فقيل لي يا علي تسأل عن الكمياء والكمياء في بولك، اجعل فيه ما شئت يعد كما شئت، قال فحميت فأسا من حديد ثم طفيته في بولي فصار ذهبا فرجعت إلى شاهد عقلي وقلت يارب سألتك عن علم لم أصل إليه إلا بالقذارة ومحاولة النجاسة، فقيل لي الدنيا قذرة لاتأتي إلا بالقذارة، فقلت يارب أقلني منها، فقيل احم الفأس يعد حديدا"[6].

هذه الحكاية التي يحكيها أبو الحسن عن نفسه تؤشر لتحول خطير في حياته، تحول من البحث عن الدنيا إلى البحث عن الأسرار، ومن البحث عن كمياء المادة إلى كمياء النفوس، ولعل هذه القصة وقعت لأبي الحسن الشاذلي بعد أن حصل ماشاء له الله من العلم الظاهر، ولقد كان الرجل متوقد الذهن شديد الذكاء، ولعله حاول أن يستغل كل ذلك في الحصول على أسرار الكمياء،ولكن شعر بعد طول إلحاح أن جوهر الإنسان ليس في بحثه عن علم الدنيا بقدر ما هو في بحثه عن علم الآخرة أو عن علم القلوب، والبول إشارة إلى الدنيا وإشارة إلى الإنسان، والذهب إشارة إلى صفاء القلب، وأن القلب متعال عن المادة، ولهذا فإن طريقة تحويله تستوجب

6) شاه الحميد عالم صاحب : الأسرار في أحزاب وأوراد وأدعية وأذكار السادة الشاذلية

- الفاسية ـ مكتبة الأشراف، الطبعة الثانية 1413 ـ 1993 ـ ص 103.
- ابن الصباغ الحميدي : درة الأسرار، وتحفة الأبرار في أقوال وأفعال وأحوال ومقامات ونسب وكرامات وأذكار ودعوات سيدي أبي الحسن الشاذلي، جمع وتحقيق إبراهيم الرفاعي، عالم الفكر، مصر، ص 25.

العلم بأسرار وأحوال غير مادية . ويبين هذا أيضا أنه يستطيع أن يستخرج من ذاته الفانية قلبا جوهريا صافيا ؛ ومن هنا وجدناه لايحاول التعويل على نفسه في سلوك كمياء القلوب فقال : "كنت في مبدإ أمري يحصل لي تردد هل ألزم البراري والقفار للتفرغ للطاعة والأذكار أم أرجع إلى المدائن والديار لصحبة العلماء والأخيار" (7) .

ولعل هذه المرحلة استغرقت منه زمنا قبل أن يوصف له العلاج والدواء والسر في معرفة كمياء النفوس فقال : "فوصف لي ولي برأس جبل فصعدت إليه ليلا" (8) .

ب ـ تقبله في البلاد بحثا عن شيخ مرب :

كان لابد إذا من شيخ مرب يدل أبا الحسن الشاذلي على أسرار صنعة كمياء القلوب، وفي سياحته وتقلبه بحثا عن شيخ مرب نستطيع أن نصنف جملة من أرباب الولاية وعلم الأذواق ،منهم هذا الرجل الذي صعد إليه برأس الجبل، لكن هذا الشيخ لم يكن من اختصاصه التربية فهو رغم ولايته كان مكتفيا بربه فارا من العباد .

قال أبو الحسن : "ثم سمعته من داخل المغارة يقول اللهم إن قوما سألوك أن تسخر لهم خلقك فسخرت لهم خلقك فرضوا منك بذلك، اللهم إني أسألك اعوجاج الخلق علي حتى لايكون لي ملجأ إلا إليك"(9) .

ولذلك كان لابد أيضا من السياحة في بلاد أخرى عديدة منها بلاد العراق التي التقى فيها بالشيخ الصالح العالم أبي الفتح الواسطي، ولكن

7) الأسرار ص 104 ، ودرة الأسرار ص : 22

8) الأسرار ص 104 .

9) الأسرار ص 104 ، ودرة الأسرار ص: 26

هذا الشيخ بدوره لم يكن في المستوى المطلوب رغم أن أبا الحسن قال فيه "مارأيت بالعراق شيخا مثله « فأبو الحسن كان يطلب القطب المربي وهو أعلى مراتب الأولياء فدله الشيخ الواسطي عليه قائلا له : « تطلب القطب والقطب في بلادك، ارجع إلى بلدك تجده"[10].

قال أبو الحسن "فرجعت إلى المغرب واجتمعت بأستاذي العارف الصديق القطب الغوث سيدي عبد السلام بن مشيش الشريف رضي الله عنه" [11]، ولكن رحلة البحث عن العلم الخاص لم تنته بالتلمذة على هذا الشيخ، بل نجد سيدي عبدالسلام بن مشيش يوجهه إلى وجهة أخرى تتم فيها صحبة برجل آخر عارف بالله قبل أن يتصدر للتربية وأن يرث القطبانية.

ويمكن أن نلاحظ من جهة أخرى عدم اختصاص أقطاب ومشايخ الصوفية ببلد واحد، وعدم اختصاصهم جميعا بمهمة التربية، كما نفهم أن ميراثهم عام غير خاص بجهة، والعجيب في كل ماذكرناه اختصاص كل واحد ممن ذكر بجانب والاعتراف للآخر بالفضل إن كان و عدم الدعوى على الله، وإلا فإن سيدي الواسطي كان له إمكانية ادعاء القطبانية « لولا بلوغه وبلوغ مشايخ الصوفية درجات الصدق والصفاء الروحي الذي لاتؤثر فيه الألقاب والأسماء.

ج - توجهه لتونس وتسميته بالشاذلي.

يستفاد من إشارة سيدي عبد السلام بن مشيش إلى أبي الحسن بالتوجه إلى إفريقيا قائلا : "ارتحل إلى إفريقيا واسكن بها بلدا تسمى شاذلة فإن الله سبحانه وتعالى يسميك بالشاذلي"[12] أن في سيرة أعلام التصوف دلائل

---

10) الأسرار ص 106، ودرة الأسرار ص: 22

11) الأسرار ص 106.

12) الأسرار ص 107، ودرة الأسرار ص: 29

متعددة على وحدة الاعتقاد ووحدة السلوك، وأن وحدة الوجود متحققة في كل مراحل حياتهم، فالصوفي لا ينتمي إلى أرض خاصة، و الصوفي لا يسمى اختيارا ؛ فقد سمي أبو الحسن بعلي و لكن اسمه ضمن لائحة الصوفية هو الشاذلي « وهذه التسمية لا تعود إلى بلده أو موطنه الأصلي، بل هي تسمية بلدة استقر فيها فترة يسيرة. و هذا الاسم لم يكن يعجب أبا الحسن، فقال : « قلت يا رب لم سميتني بالشاذلي و لست بشاذلي ؟ فقال في سري : يا علي ما سميتك بالشاذلي و إنما أنت الشاذلي »[13].

وفي انتقال أبي الحسن الكثير من بلده إلى المشرق ثم رجوعه إلى المغرب ثم انتقاله إلى تونس فالإسكندرية، إشارة إلى عدم اختصاص الصوفية غالبا ببلد معين، و كذلك فإن طرقهم لا تختص ببلد معين و إنما و جهتها كل الجهات دون استثناء كما ذكرنا.

د ـ مناظرته لفقهاء تونس و الإسكندرية.

كان من إشارات سيدي عبد السلام بن مشيش إلى أبي الحسن أنه عندما يدخل بلاد تونس سيؤتى عليه من قبل السلطنة[14]. و كذلك كان الأمر ؛ فقد ناهضه فقهاء تونس عندما ذاع صيته بها و أخذت تشد إليه الرحال و أخذ عدد مريديه يتزايد. و لم تكن مناهضة الفقهاء له من باب الشبهة في الدين، بقدر ما كانت خوفا على مكانتهم في بلاط السلطان، لا سيما و أن التصوف قد تمكن من "الانتشار في العالم الإسلامي و أن ينافس الفقهاء شيوخ الدين الرسميين"[15]، بل إن الصوفية قد نافسوا الفقهاء في الاستئثار بقلوب العامة و بالخوض في علوم الفقه و الأصول و الحديث

13) الأسرار : ص 110

14) الأسرار : ص 107

15) البناء الاجتماعي للطريقة الشاذلية في مصر ص : 33.

و غيرها . و كان زعيم الفقهاء الذين ألبوا السلطان على أبي الحسن الشاذلي الفقيه ابن البرا و كان و قتها قاضي الجماعة بتونس فقال لسلطان تونس : "إن هاهنا رجلا من أهل شاذلة يدعي الشرف و قد اجتمع إليه خلق كثير ويدعي أنه الفاطمي و قد شوش عليك في بلادك"[16]. و قد قام السلطان باستدعاء أبي الحسن و أمر بحضور جماعة من الفقهاء من بينهم فقيهنا المذكور "و جلس السلطان خلف ستار يسمع سؤالهم للشيخ و جواب الشيخ لهم فسألوه أولا عن نسبه الشريف فأجابهم رضي الله عنه ثم تباحثوا معه في العلوم فوجدوه بحرا لا ساحل له"[17]. و كذلك كان أبو الحسن الشاذلي فإنه لم يدخل طريق القوم حتى كان يعد للمناظرة في العلوم الظاهرة"[18]، وكان الشيخ ابن تيمية قد فوق سهمه إليه فرده عليه. وفضل بعد تحصيله لعلوم الظاهر مصاحبة شيوخ التصوف [19].

وقد انتهت هذه المناظرة بظهور أبي الحسن الشاذلي على فقهاء تونس، وخرج بعد لأي منها يريد بلاد مصر، ولكنه قوبل بنفور من والي الإسكندرية بعد أن سبقه إليها إعلام من الفقيه ابن البرا ضده بشهادة علماء تونس إلى سلطان مصر[20].

ولكن أبا الحسن الشاذلي استطاع أن يظهر على سلطان مصر وعلمائها واستطاع أن يسلك في حضرته جملة من مشايخ مصر وأكابر العلماء وفي

16) الأسرار ص 112، درة الأسرار ص : 29-30

17) نفسه ص : 112 .

18)الشعراني : الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار. دار الفكر- ج 2، ص 4.

19)نفس المرجع.

20)الأسرار ص 113 .

مقدمتهم مفتي الأنام « عزالدين بن عبدالسلام" وكان وقتها شيخ الإسلام، والشيخ تقي الدين بن دقيق العيد والشيخ عبد العظيم المنذري وابن الصلاح وابن الحاجب وغيرهم كثير.

إن دلالة موقف الفقهاء من أبي الحسن الشاذلي تنم عن موقف غير علمي ولاديني كان غالبا ما يصدر عن الفقهاء إزاء الصوفية خلال فترات طويلة من الإسلام، مهما كان التصوف سنيا ومهما ناصر الصوفية السلطان في بلدانهم. وأما طريقة أبي الحسن الشاذلي فإنها كانت تقف من الأنبياء والعلماء والملوك موقفا واضحا يظهر من خلال قوله : " قلت يوما وأنا في مغارة في سياحتي :

إلهي متى أكون لك عبدا شكورا ؟ فإذا قائل يقول لي :

إذا لم تر منعما عليه غيرك.

فقلت : إلهي كيف لاأرى منعما عليه غيري وقد أنعمت على الأنبياء، وقد أنعمت على العلماء، وقد أنعمت على الملوك ؟ فإذا قائل يقول لي :

لولا الأنبياء لما اهتديت،

ولولا العلماء لما افتديت،

ولولا الملوك لما أمنت - فالكل نعمة مني عليك". [21]

هـ) تصدره للتربية والتوجيه ورسمه لمعالم طريقته الخاصة في التصوف.

لقد أصل أبو الحسن الشاذلي لطريقة في التصوف استطاعت بفضل اعتدالها وإحكام بنائها أن تنتشر شرقا وغربا، فطريقته رحمه الله تقوم على

21) لطائف المنن، ص 85

الربط بين الدين والدنيا، وكان يحض دائما في تعاليمه مريديه الى ضرورة العمل والكسب وعدم التفرغ للعبادة كلية. وقد ضرب المثل على ذلك حين كان يقوم هو بزراعة الأرض وفلاحتها. كما أنه كان يحافظ دائما على مظهره الاجتماعي وكان يبدو في أحسن ملابسه، وقد سار تلاميذه أبو العباس وياقوت العرش وابن عطاء الله الإسكندري على نفس النهج[22].

وسوف نحاول أن نقف من خلال مصطلح "التصوف" على بعض قضايا التصوف عنده وعند غيره محاولين كشف خصوصياتها بين البعد الإسلامي والبعد الكوني.

يعرف أبو الحسن الشاذلي التصوف : بأنه تدريب النفس على العبودية و ردها لأحكام الربوبية و الصوفي فيه أربعة أوصاف :

- التخلق بأخلاق الله عز و جل.
- المجاورة لأوامر الله.
- ترك الانتصار للنفس حياء من الله.
- ملازمة الصراط بصدق البقاء مع الله[23].

و وقوفنا عند هذا التعريف قد يمكننا من معرفة بعض الخصائص العامة التي تميز التصوف، لا سيما و أننا من خلال الأوصاف التي يعطيها أبو الحسن كشرط للصوفي نلمس أن غاية التصوف ليست البحث عن الأذواق و المعالي و الكرامات بقدر ما هي تدرج في سبل الأوامر وتجنب للنواهي

22) البناء الاجتماعي للطريقة الشاذلية، ص : 21

23) أحمد بن محمد بن عباد المحلي الشافعي : المفاخر العلية في المآثر الشاذلية، مكتبة الفجر الجديد ـ مصر، ص : 94

- عبد الحليم محمود : أبو الحسن الشاذلي الصوفي المجاهد والعارف بالله، دار الكتاب العربي 1967، ص 124-125

والذل لله و الصدق مع الناس، و هكذا تصبح الحقائق و المعاني القائمة في القلوب غير مطلوبة في ذاتها و كذلك الكرامات يصبح كل ذلك طريقا للوصول إلى البر و الطاعات على وفق ما يريد الله و دليلها قول النبي صلى الله عليه و سلم لحارثة "كيف أصبحت ؟ قال أصبحت مؤمنا حقا " .[24]

إن التصوف عند أبي الحسن تدريب النفس على العبودية، و خير العبادة أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك . و هذا هو مقام الإحسان، و من الطريق ما يفسر به الصوفية هذا الحديث إذ عدوا شطره الأخير رمزا للخروج عن النفس و شهواتها و نزواتها، فقوله صلى الله عليه و سلم « فإن لم تكن » معناه في رأيهم : فإن فنيت عن كونك أي عن وجودك أي عالم نفسك و أهوائها على حد قول قائلهم : "تغيبت عن نفسي فلم أدر من أنا" .[25]

والتصوف بهذا المعنى لا يمكن أن نعتبره أثرا أجنبيا عن الإسلام كما يذهب كثير من الغربيين والمستشرقين الذين يرون أن التصوف أخذ عن "اليوجا" الهندية أو عن الفلسفات والمذاهب الإشراقية فارسية أو هندية أو يونانية أو أنه تأثر بعناصر من المسيحية وغيرها . ويلخص كل ذلك شاخت ويوزرت : « لقد قدمت نظريات متعددة حول أصول هذه الحركة في الإسلام، فقيل إن أصلها من الرهبانية السريانية، أو من الأفلاطونية المحدثة أو الزرادشتية الفارسية أو الفيدانتا Vedanta الهندية، لكن أمكن إثبات أنه لايمكن التمسك بالافتراضات التي تذهب إلى اقتباس المسلمين التصوف من أصول أجنبية [26].

---

24) المفاخر العلية، ص: 95

25) محيي الدين الطعمي : طبقات الشاذلية الكبرى، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى 1416/ 1996

26) شاخت و بوزورث : تراث الإسلام. الجزء الثاني، طبعة ثانية 1988، ترجمة حسن مؤنس إحسان صدقي العمد - المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، ص :88

كما لانتفق من جهة أخرى مع أبي العلاء عفيفي حين اعتبر التصوف ثورة روحية في الإسلام وأنه وليد تاريخ الإسلام الديني والسياسي والعقلي وليس وليد الإسلام وحده.[27]

إن التصوف كسلوك أو تصور ومفهوم وليد الإسلام بل جوهر الإسلام، وأما ما يدعيه بعض الغربيين والمستشرقين من مزاعم فحاصل عن عملهم على نفي كل أصالة وكل جدة في الحضارة الإسلامية، وناتج أيضا عن محاولتهم طمس البعد الإسلامي في التصوف الذي اجتاح أقطابه مشارق الأرض ومغاربها.[29]

وأما مواقف بعض الفقهاء في تاريخ الإسلام إزاء التصوف فإنها نتجت عن اختلاط بعض المذاهب والأفكار المتطرفة بالتصوف، وناتجة عن التعصب والهوى ومحاولة إقصاء الآخر، وهذا موقف ينبني على داء خطير وهو الاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة وأن كل صواب ومشروعية هو في جهته وليس للجهة الأخرى قسط من الشرعية.[30]

وقضية أخرى تخص موقف الفقهاء وبعض أعلام الإسلام ناتجة بدورها عن سوء تقدير للتسلسل التاريخي للإسلام وعن صم الآذان اتجاه هذه الفئة الجديدة وازدراء التسمية التي أطلقت عليها واعتبار أنها دخيلة أو أنها تمثل جانبا جزئيا ومهزوزا من العقيدة الإسلامية.

---

27) البناء الاجتماعي للطريقة الشاذلية بمصر، ص :61

28) ابن جزي الغرناطي: تصفية القلوب. دراسة و تحقيق منير القادري بوتشيش - مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1998. ص :16

29) نبراس المريد ص :4

30) عبد السلام الغرميني : البرهان على منزلة الإحسان- مكتبة البلابل. فاس. الطبعة الأولى 1995/1416. ص : 9

ونريد بهذا الصدد أن نذكر بمسألة أساسية تخص اسم "التصوف" أو "الصوفية" متجاوزين الأطروحات المتعددة حول أصل التسمية هل هي من الصوف أو من الصفاء أو من الصفة أو من قبيلة صوفة المعروفة أو من علم من الأعلام الذين تسموا بصوفه إلى التذكير بأن مصطلح صوفي أو صوفية ظهر في تاريخ الإسلام حوالي سنة 199 هـ كما يشير ماسينون في دائرة المعارف الإسلامية. واذا صحت هذه المعلومة، فإن التصوف كمصطلح ظهر كبديل لمصطلحين إسلاميين سبقاه هما مصطلح "الصحابي" ومصطلح "التابعي". فمعلوم أن فئة من المسلمين خصوا بالسبق في القرن الأول للهجرة وهم "الصحابة" وخصت فئة أخرى من المسلمين بالسبق أيضا هي فئة "التابعين"، وكان لزاما أن تستمر فئة تحمل خصوصيات الصحابة والتابعين الربانية فكانت هذه الفئة هي "الصوفية" وكل الدلائل والإشارات تؤكد أن صوفية القرن الثالث الهجري تميزوا بخصال ومحامد لاغبار عليها.

ولقد عملت هذه الفئة على محاولة ربط الناس بالأصول الروحية والفطرية للإسلام، بربط الناس بخالقهم وبإعادة التوازن في الحياة اليومية والعقلية حتى لاتنفلت عقول الناس إلى جانب المادة أو إلى جانب الروح، فميزوا بين الفرق و بين الإلهام و التعلم و الفرق بين طريق الصوفية في استكشاف الحق وطريق النظار[31]، ويعزز ما ذكرناه قول ابن خلدون "فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثامن ومابعده، وخيم الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"[32] ويضيف: "وغاية أهل العبادات إذا لم ينتهوا إلى هذا النوع - أي التصوف - أنهم يأتون

31) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين - دار المعرفة. بيروت. المجلد الثالث. ص: 18 و ما بعدها

32) ابن خلدون، المقدمة - دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى 1993/1413 ص: 381

بالطاعات مختلفة في نظر الفقه في الأجزاء والامتثال وهؤلاء يبحثون عن نتائجها بالأذواق والمواجد، ليطلعوا على أنها خالصة من التقصير أولا فظهر أن أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال و التروك" (33)

ومسألة ثانية نود أن نذكر بها في هذا الصدد هي أن التصوف اختص به رجال كما اختص بالفقه والأصول والتفسير وغيرها رجال، ويفهم من ابن خلدون أن هذا العلم ليس بدعا في العلوم الإسلامية بل هو وليدالنشاط العام الذي طال العقل المسلم، قال : "فلما كتبت العلوم ودونت وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقتهم، كما فعله المحاسبي في كتاب الرعاية له، ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجد هم في الأحوال كما فعله القشيري في كتاب الرسالة والسهروردي في كتاب المعارف وأمثالهم، وجمع الغزالي رحمه الله بين الأمرين في كتاب الإحياء فدون فيه أحكام الورع والاقتداء، ثم بين آداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم وصار علم التصوف في الملة علما مدونا ـ بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال، كما وقع في سائر العلوم التي دونت بالكتاب من التفسير والحديث والأصول، وغير ذلك.(34)

ويذكر ابن خلدون أن سبب سوء فهم الصوفية راجع إلى قصور فهم من لم يخالطهم، قال : ولما عني المتأخرون بهذا النوع من الكشف، تكلموا في حقائق الموجودات العلوية والسفلية، وحقائق الملك والروح والعرش و الكرسي و أمثال ذلك، وقصرت مدارك من لم يشاركهم في طريق عن فهم أذواقهم ومواجدهم و أهل الفتيا بين منكر عليهم و مسلم

33) نفس المرجع و الصفحة

34) نفسه. ص : 382

لهم، وليس البرهان والدليل بنافع في هذه الطريقة ردا وقبولا إذ هي من قبيل الوجدانيات" .[35]

ومن باب اختصاص كل قوم بفنهم ماجاء في مصارع و لواعج العشاق حين « سأل أمير المؤمنين يحيى بن أكثم عن العشق ماهو ؟ فقال : هو سوانح تسنح للمرء فيهيم بها قلبه وتؤثرها نفسه .

فقال له ثمامة اسكت، ياحبيبي إنما عليك أن تجيب في مسألة طلاق أو في محرم صاد ظبيا أو قتل نملة، فأما هذه فمسائلنا نحن فقال له المأمون "قل ياثمامة ما العشق ؟"

فقال ثمامة : العشق جليس ممتع، وأليف مؤنس، وصاحب ملك مسابكه لطيفة، ومذاهبه غامضة، وأحكامه جائزة، ملك الأبدان وأرواحها، والقلوب وخواطرها والعيون ونواظرها والعقول وآراءها و أعطي عنان طاعتها وقود تصرفها، توارى عن الأبصار مدخله وعمي في القلوب مسلكه .

فقال له المأمون : أحسنت والله يا ثمامة و أمر له بألف دينار" [36] وكذلك التصوف له أصله و أربابه و ذووه بل إن التصوف أو طريق التربية وعلاج القلوب، لابد فيه من سند ولا بد فيه من مشايخ شأن علوم الحديث والفقه والأصول والقراءات، والشيخ الحي هو سند المتعلم والمريد في أي فن أو علم وإلا لم يتجاوز العلم جانبه النظري . وقد أخذ بعض الصحابة بحظهم من هذا العلم كما أخذ البعض الآخر حظه من علوم الإسلام الأخرى، و لذا تباينت طرائق الصحابة رضي الله عنهم في كثير من المستويات وإن كانت تنهل من معين واحد هو حوض الرسول صلى الله عليه وسلم وتقتبس من

35) نفسه . ص : 389

36) كريم عاصي . مصارع و لواعج العشاق من كتاب مصارع العشاق للقاري - دار الفكر اللبناني . بيروت . الطبعة الأولى 1996 .ص : 7

مشكاته، ولا سبيل لمن يحاول قطع الفضل والمزية على أرباب ومشايخ الصوفية، بحجة أن الرسول صلى الله عليه وسلم اختص بمزايا لاتختص بها الأمة أو أن الصحابة رضي الله عنهم كذلك خصوا بما لم تختص به الأمة، وذلك أنه إذا كانت الأحكام والتكليفات عامة في جميع المكلفين على جسب ماكانت بالنسبة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ماخص به، كذلك المزايا والمناقب فما من مزية أعطيها رسول الله صلى الله عليه وسلم سوى ما وقع استثناؤه إلا و قد اعطيت أمته منها نموذجا فهي عامة كعموم التكاليف[37]، وهذا أمر يظهر في الأمة بالاستقراء كما يذكر الشاطبي حيث قال : "فالوراثة العامة هي الاستخلاف على الأحكام المستنبطة وقد كان من الجائز أن تتعبد الأمة بالوقوف عند ساحة من غير استنباط، وكانت تكفي العمومات و الإطلاق حسبما قاله الأصوليون ولكن الله من على العباد بالخصوصية التي خص بها نبيه عليه الصلاة والسلام، اذ قال تعالى (لتحكم بين الناس بما أراك الله) وقال في الأمة (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) وهذا واضح فلا نطول به"[38].

ثم خصص الشاطبي بعض المواقع التي اقتصر منها على ذكر ثلاثين وجها منها [39] :

-الصلاة من الله تعالى فقال تعالى في النبي عليه الصلاة والسلام (إن الله وملائكته يصلون على النبي) الآية، وقال في الأمة (الذي يصلي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور) الآية.

---

37) أبو إسحاق الشاطبي : الموافقات في أصول الأحكام ، دار الرشاد الحديثة ـ الدار البيضاء. ج 2. ص : 173.

38) نفس المرجع و الصفحة.

39) نفسه. ج 2 ص : 178.173

-الإعطاء إلى الإرضاء قال تعالى في النبي (ولسوف يعطيك ربك فترضى) و قال في الأمة (ليدخلنهم مدخلا يرضونه) وقال (رضي الله عنهم ورضوا عنه).

-النبوة : قال تعالى (إنا أوحينا إليك) وسائر ما في هذا المعنى، ولا يحتاج إلى شاهد وفي الأمة والرؤية الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة).

-الشفاعة : قال تعالى (عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا) وقد ثبت شفاعة هذه الأمة كقوله صلى الله عليه وسلم في أو يس "يشفع في مثل ربيعة ومضر"، وقوله : « أئمتكم شفعاؤكم »، وغير ذلك.

-شرح الصدر قال تعالى (ألم نشرح لك صدرك) الآية. وقال في الآية (أفمن شرح الله صدره للإسلام و هو على نور من ربه).

-الاختصاص بالمحبة في قوله صلى الله عليه و سلم « أنا حبيب الله ولا فخر وفي الآية قال تعالى (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم و يحبونه) الآية.

-خوارق العادات معجزات و كرامات للنبي صلى الله عليه و سلم وفي حق الأمة كرامات.

-الموالاة لهم موالاة الله و معاداتهم معاداة الله، قال الله تعالى (إن الذين يؤذون الله و رسوله لعنهم الله) و في الحديث (من آذاني فقد آذى الله) وفي الحديث (من آذى لي وليا فقد بارز لي بالمحاربة).

-أخذ الله بالطاعة لهم، قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم) و هم الأمراء و العلماء، و في الحديث (من أطاع أميري فقد أطاعني) و قال (من يطع الرسول فقد أطاع الله).

-العصمة من الضلال بعد الهدى و غير ذلك من وجوه الحفظ العامة. فالنبي صلى الله عليه وسلم قد عصمه الله تعالى من ذلك كله و جاء في

الأمة (لا تجتمع أمتي على ضلالة) و جاء (احفظ الله يحفظك) و في القرآن (لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) تفسيره في قوله "لاتجتمع أمتي على ضلالة" و في قوله "و إني و الله ما أخاف عليكم أن تشركوا بعدي و لكن أخاف عليكم أن تنافسوا فيها" . . .

على أن الشاطبي و مشايخ الصوفية اتفقوا و أجمعوا على أن هذه الأمور التي ذكرت في حق الأمة لا يصح أن تراعى و تعتبر إلا بشرط أن لا تخدم حكما شرعيا و لا قاعدة دينية، فإن ما يخدم قاعدة شرعية أو حكما شرعيا ليس بحق في نفسه بل هو خيال أو وهم، و إما من إلقاء الشيطان. وقد يخالطه ماهو حق وقد لايخالطه، وجميع ذلك لايصح اعتباره من جهة معارضته لما هو ثابت مشروع" [40].

وقد كان سبيل الصوفية للوصول إلى هذه الأمور دوام الذكر والمراقبة والإخلاص في الطاعات والمحبة، وتعريفاتهم لأصولهم دالة على أنها تقتبس من جوهر الإسلام ولبه، فقد سئل الشاذلي رحمه الله عن الإخلاص فقال : "الإخلاص نور من الله استودعه قليب عنده المؤمن فقطعت به عن غيره فذلك هو أصل الإخلاص، ثم يتشعب أربع إرادات : إرادة الإخلاص في العمل على التعظيم لله، وإرادة الإخلاص على التعظيم لأمر الله وإرادة الإخلاص لطلب الأجر والثواب وارادة الاخلاص في تصفية العمل عن الشوائب، لايراعى فيه غير ذلك. وكل هذه الإرادات استعبدنا بها فمن تمسك بواحدة فهو يخلص درجات عند الله (والله بصير بما تعملون) وإلى ذلك الإشارة بقوله جل وعلا فيما يحكى عن جبريل عليه السلام لرسول الله صلى الله عليه وسلم "الإخلاص سر من سري استودعته قلب من أحببته من عبادي" [41].

40) نفسه ج 2. ص :183

41) المفاخر العلية. ص : 79

وسئل رحمه الله عن المحبة فقال : "المحبة أخذت من الله قلب عبده من كل شيء سواه فترى النفس مائلة لطاعته،و العقل متحصنا بمعرفته، والروح مأخوذة في حضرته، والسر مغمورا في مشاهدته، والعبد يستزيد فيزداد ويفاتح بما هو أعذب من لذيذ مناجاته فيكسى حلل التقريب على بساط القربة، ويمس أبكار الحقائق وثيبات العلوم" [42].

42) نفسه. ص :96

الرؤية المغربية في مصر المملوكية
ـ دراسة لرحلة ابن بطوطة[1] ـ
(ت 776هـ/1377م)

محمد مؤنس أحمد عوض

يتناول هذا البحث بالدراسة الرؤية المغربية للتصوف في مصر المملوكية في القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي من خلال أحد كبار الرحالة المغاربة في صورة ابن بطوطة (ت 776هـ/1377م) ويتعرض للتعريف بذلك الرحالة ثم الإطار العام لأوضاع الصوفية في مصر في ذلك العصر، كذلك يتعرض لأهم ما احتوته رحلته من رؤية للتصوف والمتصوفة في مصر حينذاك، مثل أعلام الصوفية، وكراماتهم وأهم الطرق الصوفية المعاصرة لرحلته في ربوع مصر، ثم يقدم البحث تقويما ختاميا للرؤية المغربية للظاهرة الصوفية هناك.

والواقع أن ابن بطوطة : هو محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي، وقد ولد في مدينة طنجة المغربية في17 رجب عام 703هـ 24 فبراير 1304م ونشأ في أسرة ميسورة الحال[2]، وهام حبا بعالم الرحلة

---

(1) استعنت في إعداد هذا البحث بطبعة رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، كتاب التحرير، ط القاهرة 1966م.

(2) جمال الدين الرمادي، "ابن بطوطة في مقدمة الطبعة المذكورة".

والارتحال فطاف في العديد من الأقطار الأفريقية والآسيوية على نحو خاص، ودام ترحاله ثمانية وعشرين عاما[3]، وأخيرا عاد إلى موطنه، وذلك في عهد أبي عنان المريني (749-759هـ/1348-1358م)، الذي ازدهرت الثقافة في عهده حيث اعتبر المرينيون أنفسهم ورثة الحضارة الأندلسية وذلك على الرغم من أن الدولة العربية بالأندلس كانت لا تزال قائمة وإن انكمشت رقعتها على نحو ملحوظ[4].

وقد اهتم أبو عنان المريني بتسجيل رحلات ابن بطوطة، وبالفعل أملاها على أحد أدباء عصره وهو محمد ابن جزي الكلبي[5]؛ الذي أنهى كتابتها عام 755 هـ/1356م، وحملت اسم "تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار" ونعرف أن ذلك الرحالة توفي عام 776هـ/1377م.

و يجدر بنا أن نتعرف على مكانة ذلك الرحالة الذي يعد وبحق شيخ الرحالة العرب[6] وهو في حقيقته أشهر الرحالة المسلمين قاطبة[7]، كذلك أكثرهم طوافا في الآفاق وأوفرهم نشاطا واستيعابا للأخبار[8]، ولاريب في أن ذلك جميعا من شأنه أن يعرفنا بقيمة ذلك الرحالة النابغة، ومع ذلك، من الممكن تجلية الأمر على نحو متزايد من خلال مقارنة ابن بطوطة المغربي برحالة بندقي معاصر له هو ماركوبولو (Marco Polo)[9] (1254-1324م/653-723هـ)

---

(3) نقولا زيادة، الجغرافية والرحلات عند العرب ط-بيروت 1982م، ص 80.

(4) كراتشكو فسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي ق 1، ت. صلاح الدين عثمان هاشم. ط القاهرة 1965م ص 424-425.

(5) كارل بروكلمان، "ابن بطوطة" دائرة المعارف الإسلامية ج 1، ت الفندي وآخرون ط-القاهرة 1933م، ص 101.

(6) أحمد رمضان، الرحلة والرحالة المسلمون ط-جدة-ب-ت. ص 369.

(7) محمد محمود محمدين، التراث الجغرافي الإسلامي، ط الرياض 1983م، ص 107.

(8) زكي حسن، الرحالة المسلمون في العصور الوسطى، ط القاهرة 1954م، ص 136.

(9) عن ماركو بولو انظر : أيلين باور، نماذج بشرية من العصور الوسطى، ت محمد توفيق حسن ط بيروت، 1957م، حيث أفردت المؤلفة فصلا خاصا بماركوبولو، وانظر كذلك الترجمة العربية لرحلات ماركو بولو من جانب عبد العزيز توفيق جاويد، سلسلة الينابيع، ط القاهرة.

الذي قام برحلات واسعة في أنحاء آسيا، ويلاحظ أن الرحالة المغربي قد ظهر في الوقت الذي كانت فيه الشمس تغرب عن واحدة من أعظم مراحل الإبداع لدى المسلمين، بينما قدم ماركو بولو العالم إلى أوربا وهي تقبل على عصر النهضة[10]. ومن الغريب حقا أننا على الرغم من الأهمية التي نعلقها على ماركو بولو و نقدم له التقدير لرحلاته المتسعة، إذا بنا لا نقدم إلا القليل لابن بطوطة الذي كانت رحلاته من الاتساع على نحو فاق بمراحل معاصره البندقي[11]، ولا تعليل لذلك في تصوري المتواضع سوى الانبهار بكل ما يأتي لنا من الغرب و غمط أعلامنا الأفذاذ حقهم من الريادة و الإبداع خاصة عند مقارنتهم بأعلام المبدعين الغربيين.

على أية حال، فإن رحلة ابن بطوطة تمثل أهمية فائقة في التعرف على أوضاع العالم الإسلامي خلال القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي[12]، وهناك من يقرر أن مزيج الأقوام الإسلامية العالمي النزعة قد وجد في ابن بطوطة رحالة و راوية لا يبارى من حيث البصيرة و سعة الأفق [13].

مهما يكن من أمر ؛ فمن قبل التصدي لملامح الرؤية المغربية للتصوف في مصر المملوكية، من الأهمية بمكان التعرض بإيجاز للإطار العام لوضع الصوفية في مصر في العصر المملوكي، ويلاحظ في هذا المجال أن ذلك العصر شهد تعاظم ما يمكن وصفه «بالظاهرة الصوفية»[14] حيث انتشر

(10) بايلي وايند ر "محمد بن عبد الله بن بطوطة"، ضمن كتاب عبقرية الحضارة العربية ينبوع النهضة، ت صلاح جلال وآخرون، ط ماسا تشوستس 1978م، ص 222.

(11) نفيس أحمد، جهود المسلمين في الجغرافيا، ت فتحي عثمان، ط القاهرة، ص 95.

(12) عبد الرحمن حميدة، أعلام الجغرافيين العرب ومقتطفات من آثارهم، ط دمشق 1980م، ص 562.

(13) بايلي وايندر، المرجع السابق ص : 222.

(14) عن ذلك انظر على سبيل المثال الإشارات التالية : ابن ايبك الدواداري، الدرة الزكية في أخبار الدولة التركية، تحقيق أولرخ هارمان، ط القاهرة 1971م ص 303، ابن طولون، أعلام الورى فيمن ولى نائبا من الأتراك بدمشق الشام الكبرى، تحقيق عبد العظيم حامد خطاب، ط جامعة عين شمس 1973م ص 43، عاشور، المماليك و النهضة الثانية في الإسلام، العربي، عدد (281)، عام 1982، ص 70.

التصوف على نطاق شعبي كبير، كذلك تزايدت أعداد الطرق الصوفية وطقوسها المتعددة، وتعاظم لدى العامة شأن كبار رجال الطريق الصوفي، وتعلق الناس بكراماتهم المتنوعة التي فاضت بها المؤلفات التاريخية من ذلك العصر لا سيما كتب التراجم، والطبقات، والوفيات؛ ثم نجد أن هناك الدعم الرسمي الجلي لظاهرة التصوف، وقد اتضح ذلك في كثرة تشييد الزوايا والخوانق التي قام بها أرباب الطريق، وتم الإنفاق بسخاء عليهم من جانب القيادات السياسية المملوكية، بل إن من تلك القيادات من ارتبط بصداقات مع شيوخ الصوفية، واعتقد في كراماتهم وسار بذلك في نفس توجه العامة الذين تعلقوا بأولئك الشيوخ على اعتبار أنهم أشبه شيء بالزعماء الروحيين، وإذا كان ذلك الأمر وهم أحياء فإنهم من بعد مماتهم كانت أضرحتهم موضع مقدم الناس للتبرك بهم وزيارة المواضع التي حوت رفاتهم.

وبالإمكان التقرير بأن التصوف مثل الظاهرة الدينية الكبرى في عصر سلاطين المماليك بمصر، وصار من النادر أن نجد مدينة ما من كبريات المدن إلا وارتبط بها شيخ من شيوخ التصوف الذي يجمع من حوله المريدين والأتباع الذين تميزوا بأشكال خاصة في العبادة تميزهم عن غيرهم من أرباب الطرق الصوفية الأخرى.

وإذا ما لاحظنا موقع مصر المتوسط بين بلاد المغرب والأماكن المقدسة الإسلامية في الحجاز التي هفت بها نفوس المغاربة إليها للحج والزيارة، أدركنا أن مصر كانت معبرا ومستقرا للعديد من الصوفية المغاربة[15] الذين طابت لهم سكنا ومقاما فحلوا بها، والتفت قلوب المريدين من حولهم، كذلك لانغفل الطابع الديني البارز في الشخصية المصرية على مدى عصور تاريخها على نحو جعل هناك الارتباط بالصوفية المغاربة ونجاح أولئك في

(15) هناك مقالة مفيدة لعبد العزيز بن عبد الله: "الصوفيون في المغرب"، العربي، رقم (248)، 1979م ص 104-109.

تكوين طرق صوفية ذات قاعدة شعبية لا يستهان بها على طول وادي النيل ودلتاه خلال ذلك العصر.

لقد جاء ذلك في وقت لم تكن هناك الحدود السياسية الفاصلة المجزئة المفرقة بين أبناء الوطن الواحد ولذلك سهل انتقال التصوف ورجالاته من المغرب إلى مصر عبر رحلة الحج التقليدية إلى الحجاز، ولاريب في أن ذلك كان من شأنه إثراء تجربة التصوف في مصر في ذلك العصر مع ما قد يوجه إلى تلك التجربة من أوجه النقد التي لاتسلم منها أية تجربة إنسانية على مدى حقب التاريخ، خاصة على المستوى الفردي أحيانا.

ومن الممكن أن نقرر دون مغالاة في القول أو اعتساف في الأحكام أنه على الرغم من الخليط المغربي الثري عقائديا في العصور الوسطى، إلا أن مصر لم تستوعب من ذلك - على نحو متميز - سوى تلك الطرق التي اكتسحت الساحة الصوفية في مصر. ونستطيع أن نقول إن الظاهرة الصوفية هناك كانت في جانب كبير منها صنيعة مغربية على نحو كشف بجلاء عن اتساع حجم التأثير والتأثر المغربي - المصري في تلك المرحلة من القرون الوسطى.

وفي تقديري أن أقدر النوعيات على رصد تلك الظاهرة - لا سيما في العصر المملوكي - الرحالة المغاربة أنفسهم الذين تعلقوا في الوطن الأم بتعاظم تلك الظاهرة قبل أن تمتد بتأثيرها إلى وادي النيل، ومن هنا تظهر لنا قيمة نصوص شيخ الرحالة العرب قاطبة ابن بطوطة الذي تفاجئنا رحلته إلى ربوع أرض الكنانة بأننا نكاد نكون في مواجهة نص مكتوب بميول صوفية واضحة.

ويلاحظ أنه عندما قدم ابن بطوطة إلى مصر كان ذلك في عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون الذي تولى السلطنة ثلاث مرات في

عام 693هـ/1693م، 697هـ/1699م، وأخيرا الثالثة عام 709 هـ/1310م والتي امتدت حتى وفاته عام 741هـ/1341م، وهناك من يقرر أن تلك المرحلة تعد من أهم مراحل العصر المملوكي لما تميزت به من الازدهار والرقي وإعادة ترتيب النظام الإداري والمالي في الدولة[16]. ولا ريب في أن ذلك كله كان له أثره الكبير في ازدهار ظاهرة التصوف حينذاك، وكانت تلك الظاهرة في حاجة إلى رحالة موهوب من أجل كشف ملامحها بدقة تسترعي الانتباه كما سنلاحظه في عرضنا التالي.

وبداية أقرر، أن الرؤية المغربية للظاهرة الصوفية بمصر عصر سلاطين المماليك وخاصة عهد الناصر محمد رؤية واعية تتناول أدق التفاصيل، وكأن ابن بطوطة ماقدم إلى مصر إلا لتكون معبره إلى الحجاز وحتى يستطلع أوضاع الصوفية فيها !! هذا مع عدم إغفال أهمية النصوص الأخرى الخاصة بالنيل والأهرام وغيرها.

مهما يكن من أمر، فإن الرحالة الكبير نجد لديه إشارات عن أعلام الصوفية وشيوخهم في مصر في عصر الناصر محمد، منهم برهان الدين الأعرج الذي أخبره بأمور مستقبلية حدثت له أثناء رحلاته[17]، كذلك أورد أمر ياقوت الحبشي الذي وصف بأنه من تلامذة أبي العباس المرسي[18]، ثم هناك أبو عبد الله المرشدي الذي انقطع للعبادة في منية بني مرشد[19]، ثم شهاب الدين بن الصباغ الذي استضاف رحالتنا في زاويته[20]. ولانغفل

(16) قاسم عبده قاسم، مصر في رحلة ابن بطوطة، صور من الحياة الاجتماعية في عهد الناصر محمد ابن قلاوون ضمن كتاب سعيد عاشور المهدى إليه في عيد ميلاده السبعين، بحوث و دراسات في تاريخ العصور الوسطى بأقلام نخبة من تلاميذه ومريديه، ط جامعة القاهرة 1992م، ص 212، حاشية (4).

(17) ابن بطوطة، الرحلة، ص 24.

(18) نفسه، نفس الصفحة.

(19) نفسه، ص 27.

(20) نفسه، ص 41.

ابن قفل الذي وصفه ابن بطوطة بأنه شيخ دمياط، وقد قرر أنه أمضى معه ليلة ذكر مع مجموعة من الصوفية[21]، ثم هناك جمال الدين الساوي الذي وصف بأنه شيخ الطريقة القلندرية[22]، ونذكر عبد الله الفاسي الذي وصفه بأنه "من كبار أولياء الله تعالى"[23]، ثم أخيرا نشير إلى أحد أعلام التصوف حينذاك ويسمى "خليفة" ووصف بأنه "صاحب المكاشفات"[24] دون أن يقدم لنا إشارات أوفر بشأنه.

ومن الممكن أن نلاحظ في أولئك الأعلام أن منهم من قدم من المغرب وانتسب إلى إحدى مدنه الشهيرة مثل عبد الله الفاسي الذي انتسب إلى مدينة فاس. وإذا كان ذلك الشيخ قد أورد اسمه ابن بطوطة فمن المتوقع أن كثيرين غيره استقروا هناك وإن لم يورد ذكرهم رحالتنا بحكم الظروف الجغرافية والتاريخية السالفة الذكر.

ولم تكن رؤية ابن بطوطة للظاهرة الصوفية بمصر قاصرة على الأعلام فقط، بل إنها شملت عددا من الكرامات التي حرص على إيرادها في نصوص رحلته من أجل تدعيم مكان عدد من كبار رجال التصوف هناك، ويلاحظ أنها هنا توصف بالتوازن ولاتتعدى حدود تفسير الأحلام بما سيتحقق فعلا في حياة ابن بطوطة المستقبلية، أو أن إحدى الكرامات مرتبطة بقدرة الله عز وجل على التوسع في رزق أحد أعلام الصوفية على نحو استطاع معه إطعام أعداد كبيرة من الزائرين[25].

فإذا نحينا جانبا أمر أعلام الصوفية وكراماتهم كما ورد لدى شيخ الرحالة العرب، نجد أنه عمق رؤيته لتلك الظاهرة من خلال

(21) نفسه، ص 30.
(22) نفسه، نفس الصفحة.
(23) نفسه، ص 24.
(24) نفسه، نفس الصفحة.
(25) نفسه، ص 25.

إيراده لبعض الطرق الصوفية الموجودة في مصر حينذاك، ويتطلب الأمر التعرض لأهم الطرق الصوفية هناك عندما وصل إليها رحالة العرب البارز.

وواقع الأمر، أنه خلال المرحلة السابقة على مقدمه إلى أرض الكنانة، كانت كبريات الطرق الصوفية قد تعددت على أيدي كبار شيوخ الطرق، وصار الأتباع والمريدون يتزايدون جيلا بعد آخر. وهكذا، ففي القرنين السادس والسابع الهجريين، الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، كانت هناك الطريقة الرفاعية التي نسبت إلى شيخها ومؤسسها أحمد الرفاعي[26] (ت 578 هـ/1183م)، وكذلك الشاذلية[27] وتنسب إلى أبي الحسن الشاذلي (ت 658هـ/1258م)، ثم الطريقة الأحمدية نسبة إلى الشيخ السيد أحمد البدوي[28] (657هـ/1276م)، وكذلك وجدت الطريقة القلندرية[29] (ق 7هـ /13م)، ويلاحظ أن تلك الطرق تعايشت جميعا رغم اختلاف بعضها البعض في التوجه الصوفي.

تلك صورة الطرق الصوفية المصرية على نحو موجز، التي نعرف وجودها على نطاق متسع عند مقدم ابن بطوطة إليها؛ غير أننا نجده يركز الحديث على طريقتين على نحو خاص هما الشاذلية ثم القلندرية.

(26) عن الطريقة الرفاعية انظر: أبو بكر العيد روس، النجم الساري في مناقب القطب الرفاعي، تحقيق علي حسن العريض، ط القاهرة 1960م، الشطنوفي، بهجة الأسرار ومعدن الأنوار في مناقب السادة الأخيار من المشايخ الأبرار، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم 34 تاريخ.

(27) عن الطريقة الشاذلية انظر: عبد الحليم محمود، أبو الحسن الشاذلي ط القاهرة 1967م

ENCY. oF Isl . " Shadhiliya " , Vol .IV 11 - 247 - 249

محمد عبد الله النقيرة، انتشار الإسلام في شرقي افريقية ومناهضة الغرب له، ط الرياض 1982م، ص 162.

(28) عن الطريقة الأحمدية انظر: نور الدين الحلبي، سيرة السيد أحمد البدوي، ط القاهرة 1963م، سليمان عبد الوهاب ب. ت.، سعيد عاشور، السيد أحمد البدوي شيخ و طريقة، ط القاهرة 1966م، ص 75. السيد أحمد طعيمة، حياة السيد البدوي، ط القاهرة 1966م ص 45-48.

(29) عن الطريقة القلندرية انظر: الهوامش 40-41-42-43 من هذا البحث.

وفيما يتصل بالطريقة الشاذلية، نجده يوضح بعض الكرامات المتصلة بمؤسسها وهو الشيخ أبو الحسن الشاذلي، منها إدراكه لوقت ومكان وفاته واستعداده التام لذلك[30]، كذلك فإنه حفظ لنا في نصوص رحلته أحد أحزاب الطريقة الشاذلية في صورة حزب البحر، وكان الشيخ يقرأه إذا هم بركوب سفينة الحج[31]، وقد أشار رحالتنا إلى أن مريديه كانوا يقرأون الحزب المذكور[32]، وذلك يعني أنه حينذاك كان هناك تراث مكتوب تتوارثه الأجيال من الأحزاب التي تردد فرديا وجماعيا من جانب مريدي الطريقة الشاذلية وهو أمر لايزال موجودا في مصر إلى الآن خاصة في محافظتي قنا وأسوان.

زد على ذلك، حرص ابن بطوطة على توضيح وجود عدة أجيال في الطريقة الشاذلية، إذ ذكر أن الشيخ ياقوت الحبشي قد تتلمذ على الشيخ أبي العباس المرسي، وأن هذا الأخير تتلمذ على أبي الحسن الشاذلي[33]، مما يعكس قوة تأثيرها على مر الزمن.

ومن المنطقي تصور أن من عوامل اهتمام ابن بطوطة بالطريقة الشاذلية والحديث عنها وعن أتباعها في أكثر من موضع من رحلته أنها تمثل جانبا من التأثير المغربي الصوفي في مصر في ذلك العصر ؛ إذ أن أبا الحسن الشاذلي ولد ببلاد المغرب عام (593هـ/1196-1197م)، وبعد أن أتم دراسة العلوم الدينية ساح في العديد من الأقطار الإسلامية، وتتلمذ على يدي الصوفي الكبير عبد السلام بن مشيش، ثم استقر المقام به في الإسكندرية، وزاد شأن طريقته وتزايد أتباعه إلى أن توفي في حميثرة (فيما بين قنا والقصير بمصر) بصحراء عيذاب وهو في طريقه للحج عام 656هـ/1258م[34].

(30) ابن بطوطة، الرحلة، ص 25.
(31) نفسه، نفس الصفحة.
(32) نفسه، نفس الصفحة.
(33) نفسه، نفس الصفحة.
(34) عبد الله النقيرة، المرجع السابق، ص 162.

أما الطريقة الأخرى التي تناولها ابن بطوطة بالحديث فهي القلندرية، ومن الملاحظ أن إشاراته بشأنها جاءت أقل حجما من تلك التي أوردها بشأن الطريقة الشاذلية.

وفيما يتصل بالقلندرية نجد أنه أشار إلى وجودها كطريقة صوفية في دمياط حيث أشار إلى زاوية الشيخ جمال الدين الساوي، ووصفه بأنه قدوة الطريقة القلندرية، ووصف أتباعه بأنهم يحلقون لحاهم، وحواجبهم، أما تعليل ذلك المسلك من جانبهم فيرجع إلى قصة أوردها بشأن تلك المرأة التي أرادت غواية الشيخ جمال الدين فعمل على حلق لحيته وحاجبيه حتى صار قبيح الصورة واستنكرت المرأة منه ذلك وتركته إلى حال سبيله "وصار كل من يسلك طريقته يحلق رأسه ولحيته وحاجبيه" على حد تعبير ابن بطوطة[35]. ويلاحظ أن قصة المرأة اللاهية وغوايتها للصوفي ورفضه لذلك، نجدها تتردد في الأدب الصوفي العربي والفارسي بصفة عامة في القرون الوسطى.

ويطلب الأمر - مع الاختصار الذي نجده في إشارات شيخ الرحالة العرب بشأن القلندرية - التعرض بشيء من التفصيل للطريقة المذكورة، من أجل توضيح مكانها بين الطرق الصوفية في مصر لذلك الحين.

والقلندرية، طريقة صوفية تنسب إلى قلندر يوسف[36] وهو عربي الأصل، أندلسي الموطن، وقد قدر لتلك الطريقة الانتشار في مصر، وذلك على امتداد القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي[37].

---

(35) الرحلة، ص 30، 31.

(36) محمد مؤنس أحمد عوض، التنظيمات الدينية الإسلامية والمسيحية في بلاد الشام عصر الحروب الصليبية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب جامعة عين شمس عام 1984، ص 171

(37) المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، ط 1/ ق 3، تحقيق محمد مصطفى زيادة، ط القاهرة 1936م ص 656، مجيب المصري، المعجم الفارسي العربي الجامع، ط القاهرة 1984م ص 309.

أما بالنسبة لتحديد تاريخ بعينه لبدء ظهور القلندرية فنجد أن النعيمي يحدد ذلك بعام (610هـ/1213 م)[38] وأخذ بذلك البعض[39]، ويذهب ترمنجام إلى القول بأنه وفقا لمؤلفات نجم الدين بن إسرائيل، وهو من الرفاعية الحريرية، فإن ظهور القلندرية يعود إلى عام (616هـ/1219م)[40]، أما المقريزي فيقدر أن بدء ظهورهم يعود إلى عام 630هـ/1232م[41]. وهكذا من العسير الوصول إلى رؤية محددة بشأن بداية ظهور تلك الطريقة الصوفية غير أن من الممكن تصور أن ذلك حدث خلال النصف الأول من القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي. وهناك من يقرر أن ذلك كان في القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي[42]، وهذا أمر من الممكن معارضته لعدم وجود سند مصدري يدعمه، ومن المتصور أن القرن المذكور يمكن أن نجعله بداية لتأثير القلندرية في منطقة الأناضول[43] بعد أن انتشرت ـ على الأرجح ـ في القرن السابع في مصر وماجاورها من بلاد الشام.

ومن زاوية أخرى، فإذا أردنا تناول الخلفية الفكرية للقلندرية من الممكن أن نجدها في حركة الملامتية التي ظهرت في فارس في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي. ومما يدعم ذلك التصور اتجاه المقريزي إلى الربط بين القلندرية والملامتية، وبالإمكان التعرف على فكر الملامتية من خلال الرسالة التي ألفها عبد الرحمن السلمي عنهم، حيث

---

(38) الدارس في تاريخ المدارس، ج 2، تحقيق جعفر الحسني، ط دمشق 1948م ص 211.

(39) عمر موسى باشا، أمير شعراء الشرق ابن نباته، ط القاهرة 1936م ص56-57. أدب الدول المتتابعة، الأدب في عهود الزنكيين والأيوبيين والمماليك، ط القاهرة 1967م ص 106.

(40) Trimigham ,Sufi Orders in Islam , Oxford 1971, P - 267.

(41) Ibid , P . 267

(42) مجيب المصري، المرجع السابق، ص : 209.

(43) Koprulu ,Turk Edebiyatinda IId Mutasavviflar , Ankara 1981, S 337

ويلاحظ أن هوارت في مادة "قلندر" التي كتبها في دائرة المعارف الإسلامية باللغة التركية أشار إلى إرجاع أصل الطريقة إلى القرن السابع الهجري /الثالث عشر الميلادي، عن ذلك انظر :

Huart , " Kalandar in Islam Ansiklopedist , 6 Cillt , Istanbul 1977, s . 128.

أوضح أنهم آمنوا بإتمام الواجبات المنوطة بهم وعدم المطالبة بحقوقهم كما أنهم اعتقدوا بفكرة حرمان أنفسهم من لذات الدنيا، وذلك عن طريق تقوية الإرادة وحرمان النفس من اللذات حتى لوفرضت عليهم بالقوة، كذلك آمنوا بالتواضع والصبر[44]، كما أنهم سعوا إلى تحقيق أكبر قدر من الإخلاص ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا[45]، ومع ذلك ليس في الإمكان التأكد من مسألة تأثر الملامتية بالكلبيين[46] Cynics وإن كان التأثير اليوناني في التصوف الإسلامي صار موضع اتفاق العديد من الباحثين منذ زمن بعيد.

ومن الملاحظ أن المقريزي يصف القلندري بأنه لايتقيد بهيئة ولا يهتم بما يعرف من حالة ومالايعرف[47].

وهكذا، نجد أن ابن بطوطة قدم لنا إشارات مهمة عن كل من الشاذلية والقلندرية بوصفهما من الطرق الصوفية بمصر في ذلك الحين.

ومن جهة أخرى، لم تتوقف الرؤية للتصوف في مصر المملوكية في صورة رحلة ابن بطوطة عند ذلك الحد، بل إنها تعدته لتناول مساكن الصوفية أنفسهم في صورة الزوايا وأسلوب حياتهم اليومية ورعاية الدولة المملوكية في عهد الناصر محمد بن قلاوون لهم، ولاريب في أن تلك

---

(44) السلمى، رسالة الملامتية، تحقيق أبو العلا عفيفي، في كتاب التصوف والملامتية والفتوة، ط القاهرة 1974م انظر مثلا، ص 107، ص 111، ص 115، وعن الملامتية انظر أيضا : الهجويري، كشف المحجوب، ج 2، تحقيق إسعاد قنديل، ط القاهرة 1983م، ص 247، ص 263، ص 337، كامل شيبي همنكى ميان، تصوف وتشيع، ط تهران 1345، ص 253، حاشية 3.

(45) الجرجاني، التعريفات، ط بيروت 1969م ص 248-249.

(46) عن ذلك انظر : جولد تسهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، ت، محمد يوسف موسى وعبد الحق وعلي حسن، ط القاهرة، 1946، ص 150، مفيد فوزي، أعلام الصوفية في خراسان في القرنين الثاني والثالث هـ "آداب الرافدين، 1971م، ص 209، وعن الكلبيين انظر : زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، ط القاهرة، ص 132-134.

(47) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ط القاهرة ج 2، ص 432.

الزاوية - على نحو خاص - عمقت صورتهم لدى الباحثين مع عدم إغفال أهمية المصادر التاريخية الأخرى .

وفي هذا المجال ، نجد أن ابن بطوطة يقرر كثرة الزوايا المشيدة في ذلك العصر[48] ، وأشار إلى تنافس علية القوم في مجال تشييدها . ومن الممكن تصور أن ازدهار أحوال الدولة المملوكية في عهد الناصر محمد والاستقرار الذي نعمت به مصر حينذاك قد أدى إلى تزايد حركة التشييد العمراني وخاصة الديني المتصل بالصوفية . وينتقل ابن بطوطة للحديث عن أن لكل زاوية شيخا وحارسا ويتطرق إلى الحياة اليومية للصوفية فيها ، ويقرر أن لكل صوفي طعامه الخاص به ، وهناك وجبتان في اليوم ، كذلك قررت لهم الدولة المملوكية كسوتين إحداهما في الصيف والأخرى في الشتاء ، كذلك تحدد لكل منهم مرتب شهري يتراوح بين ثلاثين وعشرين درهما ، وقد قرر أن الصوفية العزاب لهم زواياهم[49] ، والمتزوجون لهم زواياهم ، وتناول اتجاههم إلى الصلاة وقراءة القرآن وغيرها من صور العبادة .

ومن الجلي البين أن ذلك الرحالة لم يكن ليقتصر على وصف الأبنية والعمائر الدينية فحسب ، بل إنه سعى ما وسعه الجهد نحو تناول مظاهر الحياة داخلها تعميقا للاهتمام الشخصي المتوافر لديه نحو كل ما يرتبط بعالم الصوفية والمتصوفة وحتى يعطي لرحلته نبضا صوفيا خاصا .

وهناك زاوية على جانب من الأهمية ، فالملاحظ أن ابن بطوطة لاينسى موطنه المغرب في كل ما يكتب ، ولذلك نجده يعقد أوجه المقارنة بين مايراه خارج موطنه ومالديه من خلال اعتزازه العميق بالمغرب ، وهو في ذلك يضفي الشيء الكثير من الامتياز والتفوق على كل ماهو مغربي ، وخير مثال

---

(48) الرحلة ، ص 33 .

(49) نفسه ، نفس الصفحة .

وضاح دال على ذلك، نجده عندما يتناول الزاوية التي شيدها الناصر محمد للصوفية في سرياقوس والتي وصفها بأنها عظيمة، سارع بعدها وأضاف أن الزاوية التي بناها أمير المؤمنين وناصر الدين أبوعنان بخارج حضرته العلية المدينة البيضاء حرسها الله لانظير لها في المعمورة، في إتقان الوضع وحسن البناء، والنقش في الجص، بحيث لايقدر أهل المشرق على مثله[50]، ومن الممكن تصور أن جانبا في ذلك يرجع إلى حبه لموطنه المغربي والدعاية السياسية للمرينيين وهو أمر منطقي تماما ولاتخلو كتابات رحالة مامن الميل إلى وطنه من خلال الحب الغريزي له أو من خلال الدعاية السياسية للأسرة الحاكمة، ومن الإنصاف التاريخي التقرير هنا بأهمية الدور الحضاري الذي قام به بنو مرين في بلاد المغرب.

تلك كانت ملامح رؤية الرحالة المغربي الكبير ابن بطوطة للظاهرة الصوفية في مصر خاصة خلال عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون، ويجدر بنا أن نتناول تقويما لأهم ما توصل إليه البحث من نتائج ويمكن إجمالها في الآتي :

أولا : اتسمت الرؤية المغربية للتصوف في مصر المملوكية حينذاك بالإحاطة والشمولية من جانب رحالة قوي العاطفة الدينية، قوي الملاحظة، والرصد لكل ما يرتبط بالتصوف والمتصوفة. ويبد وأن ميله الشخصي للصوفية - وهوأمر من اليسير إدراكه من خلال نصوص رحلته - قد أعانه على ذلك بالإضافة إلى تعاظم شأن الظاهرة الصوفية في مصر شعبيا ورسميا في كافة البقاع التي زارها ذلك الرحالة.

ثانيا : في عصر سلاطين المماليك تأكد التأثير المغربي الصوفي في الظاهرة الصوفية المصرية من خلال سياحة كبار رجال التصوف المغاربة

(50) نفسه، ص 36.

وتأسيسهم للعديد من الطرق الصوفية بمصر، وساعد على ذلك عدم وجود حواجز أو عوائق سياسية فاصلة بين القطرين، كذلك الطبيعة الجغرافية السهلة المنبسطة على امتداد الشمال الإفريقي بصفة عامة باستثناء المناطق الجبلية بطبيعة الحال، ثم موقع مصر المتوسط بين المغرب و بلاد الحجاز حيث الأماكن المقدسة الإسلامية. وإذا أضفنا إلى ذلك كله الشخصية المصرية العميقة التدين أصلا والتي نظرت بالتقدير العميق والتوقير الكامل لشيوخ الصوفية المغاربة أدركنا أن عوامل عدة شاركت معا في أن يكون للمغرب الحضور الوافر خاصة من خلال الطرق الصوفية التي وجدت في مصر في ذلك العصر.

ثالثا : تأكد لنا أن شيخ الرحالة العرب ابن بطوطة توافرت له عوامل خاصة بميله الشخصي نحو التصوف ومقدرته الكبيرة على الملاحظة من أجل أن يرسم لنا صورة الظاهرة الصوفية في مصر المملوكية في عصر السلطان الناصر محمد على نحو أكمل صورة، تلك الظاهرة من خلال نصوص المصادر التاريخية المعاصرة واللاحقة سواء في كتب الحوليات أو التراجم والطبقات والوفيات وغيرها من مؤلفات التدوين التاريخي العربي في القرون الوسطى، ومن الإنصاف أن أقرر أن رحلة ابن بطوطة قد ألقت الأضواء الكاشفة من أجل دراسة التصوف والمتصوفة بمصر حينذاك.

رابعا : اتضح لنا من خلال الصفحات السابقة أننا أمام ما يمكن وصفه بلقاء العبقريتين - إذا جاز التعبير - عبقرية المغرب الذي أفرز من يكتشف ما وقع إلى الشرق منه بدقة وعمق وقدم للتراث الجغرافي والتاريخي العربي ذلك الإسهام البارز في مجال الرحلة وعدم الانعزال، والتقوقع الجغرافي، ثم عبقرية مصر التي تحتضن وتحتوي وتتعانق وتنفتح على عالمها المجاور والمتباعد شرقا وغربا ولذلك غربت المغرب مصر صوفيا، ومصرت مصر المغرب كذلك من خلال عناق حضاري صوفي زاخر.

رحلة التصوف
سيدي أحمد البدوي : من فاس إلى طنطا

رحمة بورقية

مقدمة

إن التفكير في الرحلة الصوفية هو تفكير في رحلة السعي نحو الوصول إلى المحطات الروحية الكبرى التي تمكن المتصوف من الاقتراب من الإله والذي يتطلب المرور من محطات ومحن، ولذلك كانت الصوفية سفرا ورحلة، بل هي محنة أو امتحان اجتياز ممتد، باعتبار أن أحواله تتغير بتغير الذات، وأن مراحله تتمدد في الزمن، ومحطاته تتعدد في مجال العالم الإسلامي؛ وبهذا فهو يختلف عن محن الاجتياز التي يصفها الانتروبولوجيون[1].

من الصعب أن نختزل مراحل الرحلة الصوفية في الزمن التاريخي، لأن ذلك الاختزال سيلخص تاريخا طويلا لمختلف الظواهر الصوفية في العالم العربي الإسلامي، و ما يتضمنه هذا التاريخ من ذخيرة من تجارب لأقطاب وأتباع ومريدين، وما خلفوه من تأثير على الأشكال المتعددة للممارسات الدينية، هذه الذخيرة التي تجعل من الصوفية بكل طرقها وتجلياتها ملتقى الطرق بين ما يسميه بعض الباحثين التراث الكبير والصغير، والذي يتجلى

1) انظر Van Guennep, Les rites de passage. Emile Noury . 1909 .

في احتوائها لعناصر من السنة الكبرى والتراث الصغير، وهو التأقلم مع المحلي والثقافة المحلية. وبهذا عملت الطرق الصوفية على نسج ذلك الخيط الذي يربط بين المنظومة الإسلامية العامة والخصوصية المحلية الجماعية.

يسعى هذا المقال إلى إبداء بعض التأملات والملاحظات حول ذلك الاقتران الموجود بين الصوفية والتنقل والسفر، وذلك بإبراز التجربة الصوفية كرحلة في اتجاهات ثلاثة: رحلة في أعماق الذات، ورحلة في المجال، ورحلة في المخيال الجماعي للمجتمع. ويمكن تتبع هذه الرحلات انطلاقا من حياة متصوف ازداد في فاس وانتقل إلى مصر ليستقر بها في طانطا وليؤسس بها طريقة، وهو سيدي أحمد البدوي[2]، الذي عاش بين 596 و675 هجرية، الموافق 1199-1276 ميلادية، والذي يوجد ضريحه في طنطا في دلتا النيل المصري. وقد سافر مع أسرته وهو صغير إلى مكة. وفي سن الثلاثين دخل في تجربة صوفية حولت مجرى حياته بحيث اعتكف و زهد واستولى عليه الخشوع، فدأب على الرحلة إلى ضريح قطبين من الأولياء هما أحمد الرفاعي وعبد القادر الجيلاني اللذان عرفا بإشعاعهما الروحي في مختلف بقاع العالم الإسلامي، ليستقر في نهاية المطاف بطنطا في مصر. فمن خلال تجربته و حياته كمتن، نستشف ملامح و اتجاهات رحلة التصوف.

1- رحلة في مسالك الذات

تبتدئ رحلة التصوف برحلة في أعماق الذات و في مسالكها. فالرحلة نحو الصلاح والولاية والمعرفة الإلهية هي رحلة صعود روحي تقطع فيها

2) انظر سعيد عبد الفتاح عاشور: السيد أحمد البدوي، شيخ و طريقة. أعلام العرب. 1967.
وانظر كذلك

K. Vollers. Ahmad Al-Badawi. Encyclopédie de l'Islam. Leiden, E. J. Brill. Paris. Maisonneuve. Larose. pp 289-290

الذات مراحل أو ما يسمى بالمنازل أو الأحوال والمقامات. رحلة الصلاح هي رحلة التواصل مع الإله، رحلة نحو الانفراد بذلك التواصل، وبالتالي الوصول إلى الصلاح. إن الرحلة في الذات التي تلازم الصوفية هي رحلة الولاية أو الصلاح. وفي هذا السياق يمكن أن نطرح ذلك السؤال الذي طرحه جلنير[3] كيف يصبح الولي وليا ؟ أو كيف تتأسس الولاية ؟

إن التساؤل عن الكيفية التي يصبح بها الصالح صالحا، يقتضي تتبعا لسيرورة استحقاق الصلاح وبداية للتأسيس المتميز لتجربة روحية، علما بأن الطرق الصوفية تتعدد بتعدد البدايات المؤسسة لكل طريقة. وإذا كانت هذه البدايات تختلف من حيث العلامات التي تعلن عن التأسيس، فإنها تكون الحلقة الضرورية في سيرورة التجربة الصوفية.

تحضر في تأسيس الطريقة مواصفات تتكرر في كل تأسيس، كالانعزال، والزهد، والنسب، والكرامات، والعلم، والتفاف الأتباع حول المؤسس. جل هذه العناصر التي تبينها مواصفات المؤسس كانت حاضرة في تأسيس الإسلام و بداية النبوة. وبهذا يكون تأسيس الطريقة هو البداية المتكررة والمستمرة لتأسيس الإسلام، وتكون البداية الصوفية هي تلك العودة الأصل لتمدده وتعيد إنتاجه وترسخ وجوده في الديمومة. ومن ثم لا تخرج الصوفية عن المنظومة الإسلامية التي تستقي منها العناصر الضرورية التي تمدد الإسلام في مختلف التركيبات الاجتماعية والثقافية.

تعتبر حياة النبي محمد (ص) النموذج المقتدى في السلوك وفي الأفعال وفي المواقف عبر تطبيق السنة. وغالبا ما ينتقل الاقتداء إلى كل مكونات مرحلة التأسيس. ولذلك نجد جل المكونات التي لازمت بداية الدعوة حاضرة في بدايات الطرق الصوفية. وتحيلنا بداية الدعوة على نموذج

3) Gellner Ernest, Saints of Atlas, University of Chicago Press, 1969

من السلوك الذي يتقدم في تفاصيله المتعددة. ولذلك كانت علاقة تأسيس الطريقة الصوفية وبداية تأسيس الإسلام علاقة النموذج والصورة، يسجل النموذج ويوطد عبرها حضوره في الزمن و المكان. تندرج إذن مكونات التأسيس في المنظومة الإسلامية لتأخذ منها المواد الأساسية والضرورية لتجديد التجربة الدينية. ولا يمكن لأي كان أن يصبح شيخا أو يستحق الولاية إلا إذا توافرت فيه شروط الصلاح وأوصاف الاستحقاق، وهي متعددة.

انطلاقا من النموذج ينكب المتصوف على ذاته لكي يخضعها لتحويل ينقلها من حالة لأخرى. وتبين سيرة أحمد البدوي أنه كان في طنطا ينزوي فوق السطوح لمدة أيام وعيناه جاحظتان في الشمس بدون أكل أو شرب. وهذا السلوك يجسم الزهد والتخلي عن ملذات الحياة والترفع عن الماديات، أي الخروج عن المألوف والانفراد بالتمييز الضروري لوضع ذلك الحد الفاصل بين الزاهد وعامة الناس[4]. تبتدئ التجربة الصوفية من النفس لتكون رحلة جهاد النفس ضد النفس، تلك النفس التي وصفها القرآن الكريم بأنها أمارة بالسوء. إنه جهاد صامت محاط بسر الكتمان، على الرغم من المعاناة التي يحدثها ضبط النفس.

يلازم الصمت بداية التجربة الصوفية. وليس من الصدفة أن يلقب أحمد البدوي بالصامت[5]. فالتجربة كما يرى لوي كاردي ليست بتحليل للذات ولا بتفكير فيها. وحتى في الحالات التي يكون فيها ذلك التفكير،

4) فكما يرى دوسرطو في كتابه "الأسطورة الصوفية" وهو ينطلق أساسا من التجارب المسيحية في الصوفية أن الزهد والجذب والغير المألوف يبعد الصوفي عن سلطة المؤسسة الدينية الرسمية ومن قبضة السلطة بصفة عامة للدعوة للحب الإلهي وإلى الحياة المشتركة للإيمان، انظر De Certeau Michel, La fable mystique, 1, XVIe-XVIIe siècles, Gallimard,1982, Introduction

5) انظر: Ahmad Al-Badawi, Encyclopédie de l'Islam, Leiden E. L. Bill, Paris, Maisonneuve, 1978, pp 289-290.

فهو يأتي في مرحلة متأخرة بالنسبة للمراحل التي تقطعها التجربة الصوفية[6]. وتبرز كتب المناقب خاصية مشتركة في المسارالذي يقود الشيخ نحو الولاية. ففي بداية التجربة هناك الصمت والتجرد والهجرة والقطيعة مع ما يصاحب الحياة من بحث عن المتعة الدنيوية، وهذا أمر ضروري في السيرورة التي تؤدي إلى تراكم الولاية. إن المفهوم الصوفي للسلوك يعبر عن تلك الرحلة وذلك السفر. إنها رحلة الأحوال والمقامات مرورا بالفناء بالله للسعي نحو الاستقرار بالله، ولايمكن الوصول إلى أحد المقامات إلا بعد المرور من عدد من الأحوال. والأحوال هي حالات عابرة يعيشها المتصوف في لحظة المكاشفة. إنه سفر للعودة إلى الذات مطهرة. فالزمن الصوفي هو زمن دائري ينطلق من الذات ليعود إليها بعد ما أخضعها العمل الصوفي لفعله، و بعد عبور مراحل تعرف بعدها الذات تحولا أنطولوجيا.

يعتبر العبور مرحلة تفصل اللاوجود عن الوجود. فهو نفي للوجود المجتمعي للإحياء من جديد. إذن فهي مرحلة ضرورية في التحول الأنطولوجي[7] الذي يحدثه الدخول في رحلة التجربة الصوفية وتحقيق الانقطاع اللازم مع وجود سابق، إنه انقطاع لا يسمح بالعودة إلى "الأنانية" والاهتمام بها، بل يسمح بتوجه الذات نحو الانفراد والاختلاء بالحب الإلهي. ولا يصل الفرد إلى ذلك الانفراد إلا بعد مخاض يمر عبر ما يسميه لوي كاردي "ما قبل الوعي الصوفي"[8]، ذلك المخاض الذي يقتضي البحث والغور في الحالات العميقة للذات، ولاتخلو هذه التجربة من مغامرة قد تقترن فيها التجربة الصوفية بالغرابة وغير المألوف، مما يجعل من المتصوف شخصا يتخطى، في رحلة نحو المعرفة الإلهية، الحدود التي رسمتها المعايير

---

6) Louis Gardet, La mystique. PUF, Collection Que Sais-je, 1981

7) حول التحول الأنطولوجي، انظر: Mircea Eliade, Le chamanisme, Paris, ed., Payot,1951

8) لوي كاردي، نفس المرجع، ص. 11.

الاجتماعية للمألوف. ولقد لقب أحمد البدوي بالصامت وبالغضبان، والجمع بين الصمت و الانزواء فوق السطوح و الغضب والانفعال المفرط هو جمع بين الأضداد. كما عرف بمقاومة الإغراء عندما رفض الزواج بفاطمة بنت بري ليخرج عن المألوف و المعتاد.

يقتضي الصلاح أن يتوفر الشخص على خصال فريدة، فهو يصبح صالحا لأنه يعبر عن شيء غير وجوده كإنسان عادي(9). فكما يقول مرسيا إلياد: "كل ما هو فريد و وحيد و جديد، كامل أومشوه يصبح حاملا لقوى سحرية دينية، و حسب الظروف يصبح موضع قداسة و مهابة بمقتضى الشعور المتناقض الذي يحدثه المقدس و بالاستمرار"(10). لا تكتمل سيرورة رأسمالة الصلاح إلا بالكرامات و ما يترتب عنها من غرابة وعجب ينبع من الصالح. و إنجاز الكرامات هو بمثابة ترسيخ للصلاح وللولاية.

كما أن الجذب والخشوع يساعدان الذات في رحلتها لكي تصل إلى المقصد. فهما امتحان للجسم الذي يبلغ في بعض الطقوس الصوفية إلى أقصى درجات اختبار الحدود الممكنة التي تحتملها الذات. وكل نجاح حققته الذات عبر الجذب فهو يبهر و يتولد عنه اجتذاب الأتباع و الجذب الجماعي الذي يمتحن بدوره الجسم الاجتماعي. فمن نقائض التجربة الصوفية أنها تجربة فريدة روحية و فردية و في نفس الوقت تكرر التجارب الأخرى في مضمونها و طرق التعبير عنها. إنها تجمع بين مسار الولي وطريقته و بين الالتقاء مع التجارب و الطرق الأخرى في مستوى توحيد القاموس الصوفي.

---

9) حول تشكل القداسة انظر: Mircea Eliade, Traité d'histoire des religions, Payot. Paris, 1970, p 25

10) نفس المرجع، ص. 25.

بالإضافة إلى هذه الرحلة في أعماق الذات يمكن أن نعتبر تأسيس التجربة الصوفية أيضا رحلة في تاريخ الذات، بحيث لايكتمل التأسيس بدون إثبات النسب الشريف. بحيث يعتبر النسب الصالح لأحمد البدوي من ركائز تأسيس صلاحه. و إثبات النسب رحلة استعادية أو رحلة بالخلف للبحث عن النسب العربي الشريف الذي يعد مهما في مواصفات الشيخ. فكما يقول أحد الذين كتبوا حول أحمد البدوي بأنه "عندما نكتب عن السيد أحمد البدوي نجد أنفسنا في غنى عن هذا التخريج، فالرجل عربي أصيل، انحدر من أشرف البيوت العربية، و تنتهي شجرة نسبه إلى علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هشام بن عبد مناف، رضي الله عنهم أجمعين"[11]. فالنسب الشريف هو أحد ركائز أسس المشروعية للطريقة الصوفية. يحكى عن أحمد البدوي أنه عندما غادر مكة متوجها إلى مصر في صباح ما "بحث الشريف حسن عن أخيه أحمد فلم يجده، و لم يجد أيضا كتاب النسب الذي يثبت نسب الأسرة، فعرف أن السيد أحمد قد رحل إلى طنطا و أخذ معه كتاب النسب ليكون بمثابة تعريف ذاتي يثبت به للملأ حسبه و نسبه و صلته بالبيت النبوي الكريم"[12]. إن أحمد البدوي أخذ معه كتاب النسب الذي يكون الركن الأساسي من أركان تأسيس الطريقة.

إلى جانب الزهد و النسب، غالبا ما يحضر العلم ليتمم المواصفات الضرورية للتأسيس. و هنا لا يتم امتحان ذات المتصوف بدون إظهار ما تتوفر عليه من علم، و بهذا يعتبر العلم من أسس تأسيس الطرق الصوفية. إلا أن العلم بمعنى العلم بالكتاب و السنة و إنتاج المذاهب و الفقهاء يكتسب بالمعرفة الدينية التي لا تتوفر في كل الناس و لدى كل مؤسس للطريقة.

---

11) عاشور، ص.5.

12) عاشور، ص.81.

وفي حالة أحمد البدوي مثلا لم تعترف له الكتب التي دونت سيرته بمقدرات علمية كبيرة، كما أنه لم يترك تراثا فكريا يذكر، و في هذه الحال يعترف له بعلم عملي. إنه استحق القطبية لأنه كما يقول عاشور "كان رجلا عظيما حقا و أنه ترك تراثا روحيا ضخما، ولكن هذا التراث في نظرنا لا يكمن في مؤلفات ألفها أو كتب دونها بقدر ما يكمن في مثالياته الخلقية و الروحية و أسلوبه في الحياة.»[13] و نظرا لكون مقدرات أحمد البدوي الفكرية لم تكن عالية، فلقد نجح في "رأسمالة" الصلاح عبر ذلك العلم العملي الذي يتجلى في السلوك و الزهد. ألا يقال عنه إنه "باب النبي" ؟[14] من رحلة في مسالك الذات إلى رحلة التواصل مع الناس. تبدأ بعد الرحلة الأولى أو قد تتزامن معها، رحلة أخرى جديدة وهي رحلة في المجال.

2- رحلة في المجال

مهما تعددت أغراض الرحلة و المسالك التي يأخذها الرحالة فإنها تقوده إلى منبع الرسالة و إلى مكة. ولذلك كانت الرحلة إلى الحج بمثابة المقصد الأول لكل تنقل. هناك إذن منبع روحي مفعم بالدلالات الدينية والرمزية يعمل كنقطة استدلال مرجعية كبرى تتصدى لتيه التنقل. إلا أن هذه النقطة المرجعية يولد إشعاعها نقطا أخري في المجال تعمل كنقط مناوبة و هي أماكن العلم والصلاح. غالبا ما تبدأ رحلة المتصوف بالتوجه إلى مكة كبداية لرحلة في مجال العالم الإسلامي، وبعدها لأماكن الصلاح والعلم ليعود إلى مكة، ثم إلى أماكن الصلاح إلى أن يستقر في مكان ما. إنها رحلة في الممالك تمر عبر مسالك تقود في كل مرة إلى مكة أو إلى أماكن الزهد و الصلاح.

---

13) المرجع نفسه، ص.117.

14) انظر Encyclopédie de l'Islam

إن الرحلة هي قناة من قنوات التنشئة الصوفية : " الرحلة كانت ركنا أساسيا في حياة الصوفي، لأن السفر بما فيه من شدائد و تجارب و تحصيل معارف، مدرسة يتعلم فيها المريد و يربي استعداداته الخلقية و ينمي مواهبه و مداركه"[15]. كان التردد على المراكز الصوفية في العالم الإسلامي جزءا لا يتجزأ من السعي نحو طلب العلم.[16] كما أنه فرصة تمتد في الزمن و المكان لتراكم رأسمال الصلاح عبر تقديم نموذج لسلوك يترفع عن الماديات و يتخلى عنها لاكتساب الاحترام وبالتالي الأتباع و المريدين. فهي رحلة البحث عن توطين القطبية في المجال، وفي سيرورة التوطين هذه معاناة السفر. و قد يأخذ هذا البحث سنوات متعددة من حياة القطب.

وإذا تتبعنا تنقل سيدي أحمد البدوي وجدناه يبدأ مع رحلة عائلته من فاس الموطن الأصلي إلى الشرق، وهو صبي، تلك الرحلة التي دامت أربع سنين. وبعدها يرحل إلى العراق ثم إلى مصر ليستقر بطنطا.

كانت رحلته إلى العراق بدافع البحث عن مراكز التصوف، "لأن العراق غدا منذ أمد بعيد مركزا من مراكز التصوف في المشرق الإسلامي، واشتهر به من زعماء المتصوفة في القرن السادس الهجري أحمد الرفاعي وعبد القادر الجيلاني اللذان شغف بهما و بسيرتهما السيد أحمد البدوي، ورآهما في المنام أكثر من مرة"[17]، كما أن العراق هو موطن الخلافة، وحيث توجد الخلافة يوجد الدين والعلم. كانت العراق أرض الأئمة و الأقطاب، وإذا كان سيدي أحمد لم يستقر بها فلأن توطين القطبية يقتضي وجود فراغ حول تلك القطبية في جغرافية التصوف، و هذا الفراغ لم يكن ممكنا في

15) المرجع نفسه، ص. 56

16) انظر، Jonathan Berkey. The transmission of Knowledge in Medieval Cairo. A social History of Islamic Education. Princeton University, 1992

17) المرجع نفسه، ص.56.

العراق بوجود القطبين أحمد الرفاعي و عبد القادر الجيلاني. إن توطين القطبية اقتضى من أحمد البدوي أن يتخلص من التنافس على القطبية. ولم يكن من الممكن التخلص منه إلا بالرحيل إلى مجال فارغ وهو طنطا في مصر.

لازم توطين الصلاح تنافسا في مجال جغرافية التصوف عاشه أحمد البدوي في العراق التي كان ربما يرغب في الاستقرار بها كما تدل على ذلك بعض المؤشرات. يروى أنه " رأى في المنام أكثر من مرة أحمد الرفاعي و عبد القادر الجيلاني و هما من أقطاب الصوفية بالعراق يلحان عليه في زيارة العراق وتسليمه مفاتيح البلاد" . كما يروي صاحب النفحات الأحمدية عن رؤيا أخرى في المنام مضمونها أن " السيدين أحمد الرفاعي و عبد القادر الجيلاني حضرا إليه في المنام و قالا له: "ياأحمد قد جئناك ببشارة عظيمة" قال: "و ما هي؟" قالا: "ياأحمد قد جئناك بمفاتيح العراق و اليمن و الهند و السند و الروم و المشرق والمغرب بأيدينا، فإن كنت تريد أي مفتاح شئت أعطيناكه"[18].

إن تملك المفاتيح الذي يحظى به بعض الأقطاب كأحمد الرفاعي وعبد القادر الجيلاني و عرضها على المتصوف أحمد البدوي ما هو إلا إحدى محطات سيرورة البحث على مكان ما لتوطين القطبية في مجال تبرز فيه كقطب خال من المزاحمة. و لذلك كان بوده أن يستقر في العراق، و لكنه اختار مكانا يرحل إليه خاليا من مزاحمة المشايخ و الأولياء و هو طنطا.

لم يمر حلوله بمصر دون أن يحدث معارضة من طرف الذين جاء لينافسهم، و لكنه ربح معركة الصراع الرمزي لاحتكار المكان و تغلب على حسن الصايغ و سالم المغربي و وجه القمر و غيرهم. وحول استقراره بطنطا يقول عاشور: " و هكذا تمت الأمور للسيد أحمد البدوي في طنطا، وضمن

18) الخفاجي: النفحات الأحمدية، ذكره عاشور ص. 56-57

لنفسه مملكة صغيرة توافرت له فيها كافة إمكانيات النمو و الاتساع على مر الأيام، و لم يصطدم في مقره الجديد بنوع من العقبات التي صادفها في العراق، فلا أولياء كبار مشهورون كالرفاعي و الجيلاني، ولا أهالي متشددون يتصفون بالعناد و الصلابة و كرههم للغريب كالأكراد، و إنما هي بيئة سهلة في طبيعتها و طبيعة أهلها. و في هذه البيئة الجديدة أخذ صيت أحمد البدوي ينتشر تدريجيا من طنطا إلى الغربية، و من الغربية إلى أنحاء مصر و من مصر إلى البلاد الإسلامية القريبة »[19]. وهكذا يخلق الصلاح الجسور فوق الحدود الترابية لمختلف بلدان العالم الإسلامي.

كما أن هناك رواية تقول بأن دافع رحلته إلى طنطا هو رؤيا أوحت له بالرحيل إلى مصر فاستقر بطنطا وبقي بها إلى أن توفي. و كانت الفترة التي قضاها في طنطا أهم فترة في حياته وهي فترة الزهد والانقطاع عن الأكل والشرب، تارة يجلس ساكنا و تارة يصرخ. واستطاع أن يجمع حوله الأتباع في طنطا و بعد موته أصبح محط إجلال. و هكذا تنتهي رحلة المتصوف في المجال و تبدأ رحلة أخرى في المخيال المجتمعي و الثقافي.

3- رحلة في المخيال الثقافي

ليست هناك صوفية بدون قول اجتماعي و ثقافي يحبك سرده حولها و يوسع دائرتها في عالم المخيال الاجتماعي. فهناك نوع من متا صوفية و هي عبارة عن رحلة في الذاكرة و في المخيال تتمحور حول قصص الكرامات وأحداث الرؤى في المنام، تعيد بناء الحدث الصوفي داخل المنظومة الثقافية[20]. إن الشيء الأساسي في الكرامات ليس الحدث في حد ذاته

19) عاشور، ص.105-106

20) قصة الحلاج الذي قدم تفاحة للحاضرين و لكن أحدهم عقب بأن التفاحة بها دودة فأجاب بأنها عندما مرت من العالم الأبدي إلى عالم الإنسان أصابها التعفن. و كان كلامه برهانا على كرامته، و لذلك فالبرهان يتضمن حمولة متناقضة Ambivalent. انظر Dermenghem, p.11

و إنما ما ينسج حول الحدث من حكايات و ما يستخلص منها من عبر روحية.

إن الكرامات إنجاز يحققه الصالح و يخرجه عن المألوف ليثير انبهار وتعجب كل من سمع به أو حكي له. لا تخرج الكرامة و ما تحدثه من أثر عن قانون التواصل الذي يفترض وجود مرسل و المرسل إليه. لاوجود إذن للكرامة بدون المستهدفين بالتعجب و الانبهار. و من نقائض التجربة الصوفية أنها تبدأ بانفراد وانعزال الشيخ و لكن كراماته التي تبهر الخيال و تغذي الذاكرة الجماعية تصله بالعالم الخارجي وبعامة الناس الذين يتعرفون عليه كصالح قادر على إنجازها. كما أنها لا تنفصل عن روايتها و سردها اللذين يحملهما المخيال الجماعي و يضمن لهما تفاصيلهما. تغلب الروايات حول الكرامات على حدث الكرامة نفسها، لأن الرواية أهم من الحدث. إذ في الكرامة يلتقي سعي الولي إلى الصلاح و سعي المجتمع و حاجته إلى الأولياء. ولا يكون الصالح صالحا محققا لكرامات إلا عندما تعترف به الجماعة على أنه كذلك. فإذا كان الولي لا يحتاج إلا لذاته لكي يبدأ رحلة الصلاح فهو يحتاج للناس لكي يتابع مساره في المخيال الجماعي.

تتكلف الأسطورة بتدبير الرحلة الصوفية في المخيال الجماعي. و هي رحلة تحلق فوق الزمان والمكان. تستولي على حياة الشيخ لتنسج حولها حياة جديدة تنصهر في الأولى و تصبح جزءا منها. إن المخيال الجماعي يعيد كتابة تاريخ حياة الشيخ لتتمحور تلك الحياة حول العجيب و الغريب و حول كل ما هو خارج عن المألوف. هكذا قطع أحمد البدوي المسافة بين مكة و مصر في إحدى عشرة خطوة[21]. و يقال عنه إنه "تكلم عند ولادته"[22]، و "طار بلا جناحين، أو طاف العالم في لحظتين، أو أحيا الموتى

21) سعد عبد الفتاح عاشور، السيد أحمد البدوي، ص. 85

22) انظر Encyclopédie de l'Islam

و أمات الأحياء في برهة عين"[23]، كما وقع له في العراق عندما اصطدم بالأكراد. و من هذه الكرامة استمد لقب أبي الفتيان. أو أن بهائمه ترسل لترعى بغير راع"[24].

إن نص سيرة القطب هو نص تتكلم عبره تعددية الأصوات، إنه النص الاجتماعي و الثقافي الذي يعيد بناء حياة الشيخ. و لا يخلو هذا البناء من حضور الحلم و الرؤية. إن الحلم تعبير عن الرغبة الجامحة التي تخترق طريقها على الرغم من عنف المراقبة. كل شيء ممكن في الحلم. و لذلك نجد بأن المخيال الجماعي يمرر خطابه الصوفي عبر الحلم. و حبكة القصة التي تروي رحلة التصوف كما عاشها سيدي أحمد البدوي نسجت بالحدث التاريخي و بالحلم.

تحكي الحكايات عن العلامات التي بدت في الحلم و التي تنبئ بما سيصبح الشيخ قبل أن يصبح. و عن سيدي أحمد البدوي "يقال إن أمه رأت في المنام عند ولادته من قال لها: "أبشري فقد ولدت غلاما ليس كالغلمان". أو ما يحكى أن قرار أبيه كي يرحل إلى مكة جاء نتيجة لرؤيا أيضا. إنه "رأى هاتفا في المنام يأمره بالرحيل إلى مكة و يقول له: "ارتحل من هذا المكان إلى مكة، فإن لنا في ذلك شأنا"[25].

لا يتقدم الحدث التاريخي في تاريخ الصوفية و القطبية معزولا عن كل ما يضفيه عليه المخيال وعن الذاكرة الجماعية التي تنتعش بالعجيب والغريب، كما يقول سعيد عبد الفتاح عاشور: "تحرص الأساطير على أن تضفي هالة براقة مصطنعة على السيد أحمد البدوي و قومه في ذلك

23) المرجع نفسه، ص.6 و ص.62.
24) المرجع نفسه، ص. 97
25) المرجع نفسه، ص.45-46

الدور، فلم يقتصر الأمر على خروج أهل مكة و أشرافها و أميرها لتحية القادمين و الترحيب بهم، بل يروي الرواة أن أهل المدينة المنورة ما كادوا يسمعون بقدوم تلك الأسرة الشريفة إلى مكة حتى قصدوهم متلهفين مستبشرين بمقدمهم. أما أمير المدينة نفسه فقد أتى مهرولا يسأل عن صبي من أفراد الأسرة اسمه أحمد "(26). و عن حلوله بطنطا يقال "...إن أحد الصالحين بطنطا بشر أن أحمد البدوي سينزل طنطا و يقيم في داره"(27). و يضيف الكاتب المعاصر المعلق على هذا الحلم "و لكننا لانريد أن نساير تلك الأساطير في تطرفها في محاولة تفسير كل حركة من حركات السيد البدوي في ضوء رؤيا أو الهاتف"(28). كما أن استقرار سيدي أحمد البدوي في طنطا ترجعه الروايات إلى رؤيا في المنام "أن هاتفا أتاه في المنام و أمره بالاتجاه إلى طنطا فورا"(29).

لا تنتهي رحلة المخيال دون أن ترسم أثرها، لا في الكلمات التي تحكي الكرامات فحسب، و إنما أيضا في الأشياء التي تجسم الحضور الملموس لصوفية أصبحت شيئا مقدسا. كما لا يمكن أن نتتبع رحلة الصوفية دون الوقوف عند امتدادها في ظاهرة الأضرحة و قداسة الأمكنة(30)، بحيث لا يصبح للولي الصالح إشعاع وتأثير-بل وظيفة فاعلة - خلال حياته فحسب بل حتى بعد مماته. إن موت الصالح هو بداية لمرحلة جديدة و هي مرحلة تدبير المقدس. تعطي الموت للولي سلطة على الأحياء. تسند الرواية الشفوية

26) المرجع نفسه، ص. 51.

27) المرجع نفسه، ص. 80.

28) المرجع نفسه، ص. 80.

29) المرجع نفسه، ص. 51.

30) حول الأضرحة انظر: Dermenghem, Le culte des Saints dans l'Islam Maghrébin. Issachar Ben-Ami, au Maroc, Maisonneuve, Paris, 1990. Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans

أو المكتوبة جملة من المكونات الثقافية لتعمل على التحيين المستمر لحياة الشيخ في المخيال الجماعي. فقليلون هم الذين يصلون إلى التقديس قبل الوفاة. إذ أن سلطة الصالح تتقوى بعد موته، و تتقوى فعاليتها عندما يتكلف الأتباع بتدبير شؤون تلك السلطة بعد وفاة الصالح. و غالبا ما يحضر عبر الرؤيا في الحلم ليوصي بذلك. وهكذا يصبح الصالح منبعا للبركة و الصلاح ومحجا للزيارة.

إن مفهوم القداسة الذي يتردد في الأدبيات السوسيولوجية كمفهوم مجرد، تماثله مفاهيم أخرى في المعجم الديني الإسلامي، تحيلنا على أوصاف أو خصائل أو حالات. فمفاهيم كالتقية، و الزهد، والصلاح، والورع، والولاية، و البركة، و الحرم، كلها تحيلنا على المكونات و التجليات المتعددة للقداسة في الأشخاص أو الأماكن والأشياء. إن تشخيص الصلاح في أماكن مقدسة يجعل التجربة الصوفية تتلون بلون المجتمع الذي تمارس فيه. وتكمن وظيفة المقدس في تلبية الرغبة الإنسانية و الدافع الاجتماعي لاحتضان المقدس والاقتراب منه باعتباره عنصر التحام الجماعة على مستوى محلي. ولذلك لا يخلو مشهد طبيعي في أرياف المغرب و مصر من تعدد الأولياء و الأماكن المقدسة، التي تجمع بين الكراكير (وهي عبارة عن مجموعة من أحجار) وبين القبة التي ترسم فضاءها المهيمن على المكان. وكما يقول مرسيا الياد فإن "التجارب الصوفية، و لو كانت فردية و روحية، تتأثر باللحظة التاريخية"[31]، تاريخية الولاية و الصلاح و التي تتجلى في الوظائف التي يقوم بها الولي داخل الجماعة.

لقد خضع أحمد البدوي لنفس النموذج، بحيث أصبح بعد مماته محط بركة و زيارة من طرف الناس، وتقام له ثلاثة احتفالات في طنطا واحد منها في وقت الحصاد. كل هذه الاحتفالات تنظم حول الطريقة

31) انظر Mircea Eliade. Traité d'histoire des religions, Paris, Payot, 1970, p 16

البدوية ويتداخل في هذه الاحتفالات ما هو اقتصادي و ديني و قيمي ثقافي (الحصاد والزراعة والخصوبة)[32]. وعبر الاحتفال و تقديم الهدايا للولي الصالح تتحقق لحظة تواصل العلاقات الاجتماعية ويتوحد القاموس الثقافي للمجتمع. يكون الأتباع في الزاوية أو في الطريقة جماعة مرتبطا أعضاؤها بروابط روحية. فكلمة مرابط التي استعملتها الأدبيات الفرنسية حول الزوايا تشير إلى ذلك المعنى الروحي الذي يوحي به الارتباط بالله.

يلاحظ بأن المجتمعات الإسلامية المحلية تعاملت مع الصلحاء بنفس التعامل على الرغم من اختلاف النظم التي ينطلقون منها. و من غرائب الصدف كما يبرز ذلك Richard Kieckhefer أن قبر ابن تيمية الذي شن حربا ضد زيارة الأولياء و ضد مبدإ الاستغاثة بهم و اللجوء إليهم للتوسط أصبح في دمشق محجا للزيارة و للتبرك تقربا منه و استعطافا له، بحيث يقول إن "الصالح أصبح ضحية لخصاله"[33]. و تلاحظ نفس الظاهرة بالنسبة لضريح الإمام الشافعي في القاهرة، هذا الإمام الذي قد روي عنه أنه قال "لو أن رجلا تصوف أول النهار، لا يأتي الظهر حتى يصير أحمق" و هذه القولة تعبر عن عدائه للصوفية[34]. بحيث يزار قبره و يقام له احتفال يتداخل فيه الاحتفالي بالديني و ترسل له الرسائل تشفعا به من أجل الانتقام أو العلاج[35]. و من الصدف أن يحمل اسمه كلمة شفاعة و هو مفهوم يلازم العلاقة بين الناس والصلحاء في القاموس الصوفي الطرقي. لقد عومل ضريح

---

32) حول الجانب الاحتفالي في الممارسات الدينية انظر: François-André Isambert. Le sens du Sacré. Fête et religion populaire. Minuit, 1982

33) Richard Kieckhefer and Georges D. Bond, Sainthood. Its manifestations in world religions. University of California Press, 1988, p.77

34) عاشور، 127.

35) انظر السيد عويس: من ملامح المجتمع المصري المعاصر. ظاهرة الإرسال إلى ضريح الإمام الشافعي. القاهرة، 1965

الإمام الشافعي بعد موته كصالح على الرغم من كونه لم يكن متصوفا، وحظي بنفس الإجلال الذي يحظى به سيدي أحمد البدوي. و كل منهما جاء من خارج مصر إذ قادتهما الرحلة إليها. واحد جاء من فلسطين (غزة) و آخر من المغرب ليتستقبلهما المجتمع المصري بنفس الطريقة و ليكونا عنصرين من نفس المنظومة الإسلامية على الرغم من اختلافهما.

كونت الرحلة الصوفية[36] إذن تلك القناة التي استطاعت أن تقرب الدين الإسلامي إلى مختلف المكونات الاجتماعية، و أن تمكن الممارسة الدينية من التأقلم الضروري لاحتضان المعطى السوسيولوجي للمجتمع. في هذا السياق ميز درمنكم بين الأولياء "الشعبيين" و الأولياء "الجديين". فالنوع الأول ملتصق بالخصوصية المحلية، بحيث لا تكاد قرية تخلو من واحد منهم، إذ أسند لهم المجتمع دورا وظيفيا كإسقاط المطر أو شفاء المرضى، الخ. أما الثاني، فهو يعرف إشعاعا أكبر على مستوى مختلف بلدان العالم الإسلامي ويتخطى الحدود الموجودة بين الأقطار[37].

إن الإختلاف بين منظور المتصوفة و منظور الذين يرفضون الأولياء كابن تيمية و الحنابلة هو خلاف حول طريقة التواصل و التقرب من الله. وعبر تاريخ المجتمعات الإسلامية لم يستطع التيار الثاني أن يفرض نفسه كتيار وحيد في الفضاء الديني الإسلامي، لأن تجليات التجربة الدينية للأول التصقت بما هو ثقافي واجتماعي، و كان لها تجذر في المخيال الجماعي الذي احتضنها و لونها بالأشكال المتعددة التي تأخدها الممارسة الدينية في مختلف بقاع العالم الإسلامي.

36) خلال بحثي عن المراجع لكتابة هذه المقالة دفعني فضولي العلمي للبحث في شبكة الأنترنيت عن الصوفية، و فوجئت بأن يكون لها، على الأقل فيما عثرت عليه، أكثر من ألف صفحة Pages Web، تتضمن معلومات حول الكتب و الجمعيات الصوفية و المعجم الصوفي الخ. وهكذا تبدأ رحلة أخرى لها وهي رحلة الصوفية في عصر العولمة.

37) Dermenghem, Le culte des saints dans l'Islam maghrebin.

من نماذج التواصل بين مصر والمغرب :
الطريقة الصقلية الخلوتية

أحمد الوارث

إن نماذج التواصل الصوفي بين مصر والمغرب عديدة ومتنوعة ومتصلة. . . لكن بعضها مشهور معروف لايحتاج منا جهدا كبيرا لإحياء ذكراه، مثل الشاذلية والبدوية، وما تفرع عنهما، وبعض النماذج مازال إلى عهدنا هذا منسيا غير مفكر فيه، وكأنه لم يغن بالأمس. وقد اخترت الحديث في هذه المداخلة عن نموذج واحد، يعود تاريخه إلى زمن قريب، ويتعلق الأمر بالطريقة الصقلية الخلوتية، وكان هذا الاختيار مقصودا لسببين : أولهما أهمية هذه الطريقة في تاريخ التصوف المغربي - المصري - وثانيهما عدم اهتمام الباحثين، ولاسيما منهم المغاربة، بهذه الطريقة، الأمر الذي جعلها تبقى في حكم التيارات الصوفية المجهولة والمغمورة.

وتمهيدا للحديث عن هذه الطريقة وأهميتها في تحقيق التواصل بين مصر والمغرب، أود الإشارة إلى الملاحظتين التاليتين :

أولا : إن الطريقة الصوفية الصقلية، التي ظهرت وانتشرت في المغرب خلال القرن 12 هـ / 18 م، تعد امتدادا للطريقة الخلوتية المصرية، سواء من حيث السند والانتماء، أو من حيث الأصول والمبادئ، كما كانت الطريقة الصقلية وراء توسيع نطاق إشعاع الخلوتية، ونقلها إلى غرب العالم الإسلامي،

لأول مرة في التاريخ المذكور، رغم أن هذه الأخيرة كانت من الطرق الصوفية الشهيرة منذ العهود الإسلامية الأولى في بلاد الشرق العربي والإسلامي.

ثانيا : إن الفضل في انتقال الخلوتية إلى المغرب يرجع إلى تلامذة ومريدي قطب الخلوتية في زمانه، الشيخ أبي عبدالله امحمد بن سالم الحفناوي المصري[1]، المتوفى عام 1181هـ/ 1767م، من المغاربة طبعا، وفي مقدمتهم مولاي أحمد بن محمد الصقلي الفاسي المتوفى عام 1177هـ/ 1764م[2] ولذلك يسمى هؤلاء الخلوتيون بالخلوتيين الحفناويين، كما ينعتون باسم الصقليين، فبفضل هؤلاء تعرف المغاربة على الخلوتية، وفي عهدهم حققت - كما سنرى - شعبية كبيرة واسعة جدا.

فما الذي جعل المغاربة والمتشوفين منهم خصوصا للتصوف، يقبلون على هذه الطريقة في حياة الشيخ الحفناوي بالضبط؟ هل صار للخلوتية، بعد أن أصبحت حفناوية، وصار قطبها في مصر، ميزة عن الخلوتية الأصلية، هي التي جعلت المغاربة يلتفتون إليها، أم أن أجواء المغرب كانت زمنئذ مهيأة لتقبل الخلوتية في صورتها الحفناوية؟ ذلك ما سنحاول مناقشته.

---

(1) ترجم له كثيرون، منهم:

محمد بن الطيب القادري، نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني. تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، نشر وتوزيع مكتبة الطالب، الرباط. 1407/1986 - ج 4، ص 182-183.

سليمان الحوات، الروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة، دراسة وتحقيق عبد العزيز تيلاني، رسالة د. د. ع في التاريخ 1414 هـ /1991 م مرقونة، خزانة كلية الآداب بالرباط، ص 522-525.

عبد الرحمن الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار الجيل، بيروت، دون تاريخ، ص 339-346.

(2) ممن ترجم له: سليمان الحوات، الروضة... مصدر سابق، ص 523-524.

م. بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بمدينة فاس، طبعة حجرية، فاس، 1318-1900، ج 1، ص 136-138.

1 - خصائص الطريقة الخلوتية الحفناوية :

تنسب الخلوتية الحفناوية، كما قلنا، إلى الشيخ أبي عبدالله امحمد بن سالم الحفناوي، ويقال الحفني، المصري دارا وإقبارا[3]. ومن أهم ما اشتهر به هذا الرجل تبحره العميق في العلمين، الظاهر منهما والباطن. ولانقول هذا الكلام اعتمادا على شهادة المصريين فحسب، بل استنادا إلى ما كتبه المغاربة أنفسهم. ولنا في هذا الصدد شواهد عدة، منها ما كتبه العلامة المعروف أبو الربيع سليمان الحوات - وكان قريب العهد به - حيث قال في حق الحفناوي : "شيخ الشافعية، وإمام الصوفية بالديار المصرية، العلامة المحقق الفهامة أبو عبدالله امحمد (فتحا) بن سالم الحفناوي (. . .)، كان شيخا عظيما في مدارك العلم ودرجات العرفان، انتهت إليه الرياسة في مذهب الشافعي، فلا أحد يقاربه، واختصت به الأعمال في الاتباع، فلا أحد إلا هو رافعه وناصبه، تصدى لتدريس الفنون العلمية الزمن الطويل، فانحاش الناس للأخذ عنه من كل قطر جيلا بعد جيل، وافتخروا بالانتساب إليه، والإسناد عنه، وذاع صيته في المشرق والمغرب، وسار بالحديث عنه كل ركب، ثم فاضت بأسراره بحار العرفان، وقامت بدعوته ألسنة الألوان، فانقضت عليه كواكب المريدين، وأحاطت به هالة المستمسكين بحبله المتين، وانتشرت عنه الطريقة الخلوتية انتشار الأنوار الشمسية في الآفاق الكونية. . . فهو إذن الشيخ الجامع بين الشريعة والحقيقة" [4].

وبناء على هذا الجمع بين علوم الشرع وعلوم التصوف، وذلك "التقدم في العلوم" حسب قول الجبرتي[5]، و"الإمامة في العلم" بلا نزاع، حسب قول محمد ابن الطيب القادري[6]، لم يتردد طلاب العلم الظاهر من المغاربة، بل العلماء

(3) راجع : الهامش 1 الصفحة 1.
(4) سليمان الحوات، الروضة المقصودة. . . مصدر سابق ص 522-523.
(5) عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الآثار. . . مصدر سابق ص 1 ص 340.
(6) م. بن الطيب القادري، نشر المثاني. . . مصدر سابق ج 4، ص 182.

أنفسهم، من الاتصال به والأخذ عنه، وفي هذا الصدد بالذات كتب "العلامة المحقق" أبو العباس أحمد بن عبد العزيز السجلماسي الهلالي (ت، 1175 هـ/ 1761 م)، بمناسبة لقائه به في مصر، أثناء رحلته الحجية، قائلا : "نزلت على شيخنا الحفناوي ناويا أن أطلب منه أن يريني الحديث المسلسل بالأولية وغيره، فوجدته داخل المنزل، (وهي) معدة للقراءة والذكر، فلما خرج الشيخ رضي الله عنه، قمت له وسلمت عليه، فجلس، ثم لما جلس شرع، فحدثني بهذا الحديث، ففرحت غاية ونظمت له في وصف الحال أبياتا، وهي :

من شاء أن يحظى بما هو ناوي ويبذ كل مسابق ومناوي
فللشيخ المولى الإمام محمد شيخ الشيوخ، الحافظ الحفناوي
فرد الزمان وشمسه الغوث الذي هو جنة بل جنة للآوي
قد جئته أروي الحديث مسلسلا بالأولوية مثل ما هو راوي
فأفاض من قبل السجال سؤاله فرواه لي ومن الذي أنا ناوي
لا غرو أن من العباد محدثيـ ـن، كما استفاض، فيا له من باوي

* * * * * *

والله يبقي مجدكم تسمو به رتب إلى أوج العلا ومناوي
وعلى مقامكم سلام ناشر من نشر محض الود ما أنا طاوي(7)

أما الشيخ الشهير أبو عبد الله محمد بن الطيب القادري (ت. 1187هـ/1773م)، صاحب نشر المثاني، فلما لم يتيسر له اللقاء بالشيخ الحفناوي، بعث إليه رسالة عام 1176هـ، وفيها قصيدة مطلعها .

فليت زماني ساعة متعت جفني برؤية مولانا إمام الورى الحفني
وأشفي غليلا من بحار علومه وباقي نفيس العمر في وده أفني

(7) سليمان الحوات، الروضة. . . مصدر ساق، ص 524.

وقال شاعر العائلة الفاسية الفهرية على الإطلاق، أبو حفص عمر الفاسي، في مراسلة بينهما :[8].

سلام كما هب النسيم على الربى ينم بروض زانه صيب المزن
يعطر أرجاء البلاد عبيره ويزري بنشر المسك في الجيب والأذن
على حضرة الشيخ (الملاحد) من غدا تباهى به الشمس المنيرة بالحسن
وأنى لشمس أن تحاكي رفعة وقد جاوز الأفلاك في رفعة الشأن
عنيت به كهف الأنام محمدا إمام الورى شيخ الجهابذة الحفني
إمام همام عارف متملي طبيب لأدواء القلوب بلا وهن
سري سليل ابن يحيى مهذب تقي نقي طاهر القلب من ضغن
لقد ضم شمل العلم والحلم والتقى وحاز خصال الخير أجمع في ضمن
وإني لمشتاق إلى ذلك الحمى وإني لمكلوم الجوانح بالبين
وفي كبدي حر يحن صبابة إلى وردك العذب الزلال على بون

* * * * * *

إنها نماذج دالة على مدى التواصل بين علماء المغرب، بل كبار علماء المغرب، والشيخ الحفناوي المصري، وبالتالي مدى المكانة الرفيعة التي حظي بها هذا الرجل في الأوساط العلمية المغربية زمنئذ. إنما الأكيد أن تأثير الشيخ الحفناوي في صفوف الصوفية المغاربة كان أقوى، وأن تأثيره في عالم وتاريخ التصوف المغربي كان أهم، وآثاره أكثر وضوحا، بل بفضل التصوف اشتهر اسمه في المغرب، وبفضل طريقته في التصوف تجاوزت شهرة الحفناوي الأوساط العلمية، وصار اسمه معروفا ومتبركا به في الأوساط الشعبية أيضا، على غرار ماحصل في مصر تماما[9].

(8) م. بن الطيب القادري، نشر. . . مصدر سابق ج 4، ص 183.

(9) يقول الجبرتي، بمناسبة حديثه عن تصدر الحفناوي للمشيخة، بعد عودته من زيارة شيخه في القدس : "إن الشيخ لما وصل إلى القاهرة أدار مجالس الأذكار بالليل والنهار، وأحيى طريق القوم بعد دروسها، وأنقذ من ورطة الجهل مهجا من وعي نفوسها، فبلغ هديه الأقطار كلها،

نقول هذا الكلام لأن الخلوتية الحفناوية لقيت الاستجابة في المغرب بمجرد أن بشربها الشريف مولاي أحمد بن محمد الصقلي لما عينه شيخه وكيلا عنه[10]. حتى لقد غدت الخلوتية، أو قل الصقلية، في حياة شيخيها، وبعد وفاتهما، من الطرق الصوفية الرئيسية في المغرب، وقد أشار إلى ذلك أبو الربيع سليمان الحوات بمناسبة ترجمته للشيخ مولاي أحمد الصقلي، وقال: "قام (مولاي أحمد) بدعوى طريقته (الحفناوي) بالمغرب بعد أن لم تكن شيئا مذكورا، حتى صار علمها في جميع أقطاره منشورا. . . [11].

وهذا يجعلنا نعيد طرح السؤال التالي: ما الذي استهوى الصقلي وأتباعه في الطريقة الحفناوية ـ الخلوتية؟ هل لكون صاحبها دخل عالم التصوف على يد رجل مغربي، يقال له أحمد الشاذلي المقري،[12] قبل أن يسلك الطريق على يد السيد مصطفى بن كمال الدين البكري المقدسي (المتوفى عام 1162 هـ/ 1748 م)[13]، أم لأن الحفناوي مصري،

وصار في كثير من قرى مصر نقيب وخليفة وتلامذة وأتباع يذكرون الله تعالى بطريقته، ولم يزل أمره في ازدياد وانتشار حتى بلغ سائر أقطار الأرض، وصار الكبار والصغار والنساء والرجال يذكرون الله بطريقته، وصار خليفة الوقت وقطبه، ولم يبق ولي من أهل عصره إلا أذعن له، (عجائب الآثار . . . مصدر سابق، ج 1، ص 353).

(10) عبد الرحمن الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار . . . مصدر سابق ج 1 ، ص 350.

(11) سليمان الحوات، الروضة . . . مصدر سابق، ص 524.

(12) ع . الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار . . . مصدر سابق، ج 1، ص 342.

(13) راجع ترجمته في نفس المصدر. ج 1، ص 246-247.

ينسب الشيخ الحفناوي إلى الشيخ مصطفى بن كمال الدين البكري الصديقي المقدسي دفين القاهرة، وكان رحل إليها من القدس، قبل عام من وفاته، وقد أخذ الشيخ مصطفى البكري عن عبد اللطيف بن حسام الدين الحلبي، عن مصطفى أفندي، عن علي أفندي قره باش، أي أسود اللون بالتركية، عن إسماعيل الجورومي دفين بيت المقدس، عند مرقد سيدي علال الحبشي، عن شعبان القسطوني، عن خير التوقادي عن جلبي سلطان المشهور بجبلي خليفة عن بير محمد الأرزنجاني، عن يحيى الشرواني، عن صدر الدين الخيالي، عن عزالدين الخلوتي، عن أخي بيرام الخلوتي عن بير عمر الخلوتي، عن محمد الخلوتي، **وإليه نسبة أهل الطريق**، عن إبراهيم الكيلاني، عن جلال الدين التبريزي، عن شهاب الدين الشيرازي، عن محمد النجاشي، عن **قطب الدين أحمد بن حمد الأبهري...**" (الجبرتي عجائب الآثار، ج 1، ص 346-347)، الذي

دون سابقيه من الأقطاب الخلوتيين[14]، أم لأن للطريقة الحفناوية الخلوتية ميزتها ؟.

ونستدرك بسرعة ونقول بأن الاحتمال الأخير هو الراجح بل الأكيد، بحكم ما تميزت به الخلوتية - الحفناوية من خصائص جعلتها تلقى القبول والانتشار السريع في المغرب. فلقد بنى الحفناوي طريقة صوفية تلتقي مع سائر الطرق الصوفية في بعض المبادئ وتتميز عنها في مبادئ أخرى، وأهم القواسم المشتركة أن الحفناوية طريقة صوفية سلوكية تقوم على مجاهدة النفس وتهذيبها، وأنها تهدف مثل غيرها إلى تحقيق الصفاء الروحي، باعتباره السبيل الموصل إلى معرفة الله والفناء فيه، سبحانه وتعالى. ومن القواسم المشتركة بينها وبين غيرها من طرق أهل الله أيضا ادعاء أهلها أنهم من أهل الاتباع للسنة المحمدية، بل لقد اعتبر الحفناويون طريقتهم خير الطرق كلها على الإطلاق[15].

أما ما تتميز به الخلوتية الحفناويةعن غيرها فيتجلى في اعتناء شيوخها بثلاثة أمور أساسية، أولها "العهد" وثانيها "التلقين" وثالثها "التسليك".

والمقصود بالعهد العقدة التي تتم بين الشيخ والمريد الراغب في الانخراط في سلك الطريقة، والملاحظ أن الخلوتيين الحفناويين أولوا لمراسيم هذه الشعيرة عناية فائقة، وحرصوا على الالتزام بها وبسائر الشكليات والشعائر التي تتم بها، والتي تنتهي بقبول المريد عضوا في الطائفة[16].

بينما يتميز التلقين عند الخلوتيين الحفناويين بإطلاع المريد على مايسمى بالأسماء المقدسة في الطريقة. وتعتبر هذه الأسماء رموزا للمقامات في

"... تنتهي طريقهم إليه" (أبو سالم العياشي، ماء الموائد، طبعة حجرية بفاس، 1397 هـ/1977 م، ص 218). بسنده إلى الجنيد (ع، الجبرتي، عجائب الآثار ج 1، ص 346).

(14) راجع سلسلة الخلوتيين في الهامش السابق.

(15) راجع : ع، الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار... مصدر سابق، ج 1، ص 342.

(16) راجع نفس المصدر : ج 1، ص 344-345.

طريق المجاهدة، لأن كل رمز له مقام يقابله، ولايلقن المريد اسما جديدا إلا إذا تحققت نفسه بالاسم السابق واستوفى شروط مقامه. ومن ثم، أطلق الخلوتيون على كل مقام اسما يقابل حال نفس المريد فيه، ودرجة مجاهدتها وتهذيبها. وهكذا فالاسم الملقن في المقام الأول هو : لا إله إلا الله، وتسمى النفس في هذه المرتبة أمارة، والاسم الملقن في المقام الثاني هو "الله" وتسمى النفس فيه لوامة، بعد أن تخلصت من صفة الأمارة، واسم المقام الثالث : "هو"، وتسمى النفس فيه ملهمة، واسم الرابع : "حق" وتسمى النفس فيه مطمئنة، واسم الخامس "حي"، وتسمى النفس فيه راضية، واسم المقام السادس : "قيوم"، وتسمى النفس فيه مرضية، واسم المقام السابع : "قهار"، وتسمى النفس فيه كاملة، غاية التلقين[17].

والملاحظ من خلال "العهد" و"التلقين" أنهما يمثلان في الطريقة الخلوتية الإطار الذي تتم فيه عملية مجاهدة النفس وتهذيبها، كما أنهما يحددان المقاييس الدالة للمريدين على درجاتهم في مستوى المجاهدة، ومقاماتهم في سلم الطريق إلى الكمال.

لكن كيف يتمكن المريد من الرقي عبر هذه المقامات ؟ هنا يأتي دور "التسليك"! وما هو التسليك ؟ إنه ممارسة شعائر الطريقة، وهو ذو شقين : الأول باطني، وهو محبة الله، والثاني ظاهر، وهو ذكر الله والتلذذ بذكره[18].

ويعنى بالمحبة في التصوف محبة الله الخالصة، وذلك بتقديم أوامره على هوى النفس حبا، لارجاء ولاخوفا ولاطمعا في الإثابة أو الجزاء في الدنيا أو الآخرة، ولوكان الجزاء نعيم الجنة أو الخلاص من عذاب جهنم ؛ فغاية المنى ونهاية المطلب، بل أشرف المطالب، النظر إلى المحبوب،

---

(17) نفسه، ص 345-346.

(18) راجع : محمد الأخضر، "من أعلام العصر العلوي الثاني، أبو جعفر عمر الفاسي، مجلة البحث العلمي، عدد : 23، السنة 11 شعبان جمادى الأولى 1394، ماي، غشت 1974، ص 86-88.

والوقوف بين يديه في الدنيا قبل الآخرة. ويقصد بالمحبة أيضا محبة الرسول (ص)، والإكثار من الصلاة عليه والتخلق بأخلاقه وتمني رؤيته، وتكمن محبته وعظمته وقدرته في قلب المريد حتى إنه لايملك نفسه عند سماع نفسه (ص)، وقد يخر صريعا من فرط محبته له (ص).

فهذه أمور باطنية، كما يبدو، إنما كان لها صدى وانعكاس على ظاهر المنتمين للخلوتية، الحفناوية منها والصقلية، ومن أهم ماظهر منها شدة الوجد، أي شدة الشوق إلى لقاء المحبوب والرغبة في الاتحاد به دوما، ويظهر الوجد على الخلوتيين في شكل انفعالات وحركات تعرف بالأحوال، ولاسيما في حلقة الذكر[19].

ويعد ذكر الله، كما قلنا، أهم وسائط التسليك في الخلوتية الحفناوية، ومن خلاله عبر أهلها عن وجدهم ومحبتهم. وفي هذا الصدد بالذات كتب أبو سالم العياشي (ت. 1090 هـ / 1679 م) الذي عاش قبل الحفناوي بحوالي قرن من الزمن، قائلا: "أما مبنى طريقهم (الخلوتيين) فعلى الذكر بالكلمة الطيبة (لا إله إلا الله) بكيفية مخصوصة، ثم يشتغلون بذكر الجلالة، ثم يذكرون هذه الأسماء العشرة على الترتيب، وهي: "هو، حق، حي، قهار، وهاب، فتاح، واحد، صمد، قيوم[20].

أما محمد بن الطيب القادري (ت، 1187 هـ/1773 م) الذي عاصر الحفناوي، فقد كتب قائلا: "وكان (الحفناوي) يستعمل السماع، ويأذن لأصحابه في الاجتماع عليه بهيئة مخصوصة بذكر الهيللة، ومن يهتز ويرقص (كذا)، إما مقرونة بجملة التشهد، أو مجردة، وينشدون بين يديه من كلام ابن الفارض والششتري والبراعي (كذا) ونظرائهم[21].

(19) راجع: سليمان الحوات، الروضة... مصدر سابق ص 523.
(20) ماء الموائد... مصدر سابق، ج 2، ص 218.
(21) نشر المثاني... مصدر سابق، ج 4، ص 182.

وكتب سليمان الحوات.(ت 1233 هـ/1817 م)، في نفس الموضوع، أن الشيخ الحفناوي : "كان يستعمل السماع زيادة لأصحابه في الاجتماع ويذكرون الله قياما وقعودا، ، ويتمايلون بالوجدان هبوطا وصعودا، وينشدون بين يديه من كلام ابن الفارض والششتري والمرادي وأضرابهم من أهل المحبة، ماتتقوى بإنشاده عندهم الدراعيين، فمجلسه، مرآة لتمثال قلوب المتقين، ومطلعه مرقاة إلى مقامات المتمكنين. . .[22].

وإذ اقارنا بين ما أورده أبو سالم العياشي، من جهة، وبين ماكتبه القادري والحوات، من جهة ثانية، يلاحظ أن مادة الذكر قد تغيرت كثيرا، كما يلاحظ أن هذا التغيير مرتبط باسم الشيخ الحفناوي، فقبل عهد هذا الأخير كان ديدن الخلوتيين في حلقة الذكر هو الأسماء العشرة المذكورة، إلى جانب الهيللة والجلالة.

أما في عهد الحفناوي فقد صارت مادة حلقة الذكر تتكون من شقين : الأسماء، وقد أصبحت سبعة في عهد الحفناوي بعد أن كانت عشرة[23]، بينما يتكون القسم الثاني، وهذا هو المهم، من الأشعار الصوفية. والأهم من هذا وذاك، أن الشيخ الحفناوي رخص لأصحابه استعمال السماع، بالأسماء أو بالأشعار، كما رخص لهم في الاستجابة لأحوالهم، فصاروا يصفقون في حلقة الذكر، ويرقصون. . .

ولهذا التغيير أهميته الكبرى إذ يجعلنا نصنف الحفناوية ضمن طوائف أهل الحضرة. وإذا أدركنا هذه الأهمية فهمنا لماذا تنسب الخلوتية في كتابات الذين عاشوا قبل عصر الحفناوي إلى قطب الدين أحمد بن محمد

(22) الروضة المقصودة. . . مصدر سابق، ص 523.

(23) حذف الحفناوي : الوهاب، الفتاح، الواحد، الصمد، راجع :
ع. الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار. . . مصدر سباق. ج 1 ص 345-346.

الأبهري[24]، أو إلى محمد الخلوتي[25]، بينما ينسبها المعاصرون للحفناوي أو الذين عاشوا بعده، إليه دون غيره من شيوخه الأولين أو الآخرين بمن فيهم الأبهري نفسه. أعني أن الخلوتية صارت مع الحفناوي طريقة حضرة، بعد أن كانت طريقة ذكر ليس إلا. بل الملاحظ أن الحفناوي اختار لأتباعه مادة الحضرة من أشعار شعراءيصنفون جميعا ضمن أهل المحبة في التصوف الإسلامي، مثل ابن الفارض و الششتري، وغيرهما[26]، انسجاما طبعا مع فلسفة التسليك التي تبناها الحفناوي ونعني بها عبادة الله حبا لاخوفا أو طمعا وبذلك تكتمل لدينا خصوصية التسليك أو المجاهدة في الطريقة الخلوتية الحفناوية، ونعني بذلك تبنيها لأسلوب "المحبة" من الناحية النظرية و "الحضرة" من الناحية السلوكية في تربية مريديها. ويصنف هذا الأسلوب عادة ضمن "المجاهدة الروحية" تمييزا لها عن المجاهدة الجثمانية، ولاغرو في ذلك، فقد وقفنا على عدة إشارات تفيد أن الشيخ الحفناوي، رغم ما عرف عنه من زهد وتجهد وخمول وخلوة[27]، فقد تجنب وصحبه "التكلف في ذلك"[28] كما تجنبوا تعذيب الجسم بالسهر الطويل أو بالامتناع عن الأكل، وعافوا لبس المرقعات. وقد لخص الجبرتي هذه الاختيارات، بمناسبة حديثه عن الحفناوي والخلوتية، وقال: "إنها طريقة مؤيدة بالشريعة... (و) ليس فيها تكليف بما لايطاق"[29].

هذا عن الخلوتية الحفناوية المصرية، لكن ماذا عن ابنتها الصقلية المغربية؟.

(24) أبو سالم العياشي، ماء الموائد، ... مصدر سابق ج 2، ص 218.
(25) ع. الجبرتي، تاريخ عجائب... مصدر سابق ج 1 ص 346-347.
(26) راجع سليمان الحوات، الروضة... مصدر سابق، 523.
(27) ع. الجبرتي: تاريخ عجائب... مصدر سابق ج 1 ص 347-351-353.
(28) نفس المصدر، ج 1، ص 347.
(29) نفسه، ج 1، ص 342.

ذكر صاحب الإعلام أن مولاي أحمد الصقلي "كان، بعدما حج، يحيي مع أصحابه الليالي بالذكر، ويعطي الورد، ويبوح بالسر، ويفعل الذكر أيضا نهارا[30]، وفي بعض النزهات أو عند بعض الأصحاب، وفي بعض الخلوات، وفي المواسم والأعياد. وكثيرا ما يجتمع مع أصحابه في المكتب الذي بالدرب عند دار الشرفاء الصقليين. ولما كثروا طلبوا منه أن يبنوا زاوية، فقال تكفينا روضة سيدي أبي عياد الورياجلي التي بالصاغة، (بفاس)، فكانوا يذكرون فيها عشية يوم الجمعة" [31].

وهذا يعني أن الصقليين المغاربة يشبهون إخوانهم الخلوتيين المصريين من أتباع الحفناوي في اعتمادهم على السماع في حلقات ذكرهم، بل لقد اعتمدوا في سماعهم، مثل الخلوتيين الحفناويين أيضا، على إنشاد قصائد ابن الفارض والششتري، وغيرهما من أرباب الحقائق.[32]، ورخصوا لأنفسهم في الاستجابة للواردات والأحوال الربانية، مثل إخوانهم في مصر كذلك، ونسجل هذه الملاحظة الأخيرة استنادا إلى قول منسوب إلى الشيخ محمد بن عبد السلام بن ناصر (ت 1239هـ / 1823م) في كتابه "المزايا..." في حديثه عن مولاي أحمد الصقلي، حيث يقول إنه "كان ربما تواجد في جمع أصحابه فينشأ عن ذلك اهتزاز وما يشبه الرقص" [33].

بل الظاهر أن استسلام الصقليين لأحوالهم تعدى الاستجابة لقوة الوارد بالحركة والاهتزاز والرقص، إلى الشطح باللسان، على غرار الصوفية الذين استهلكوا من فرط المحبة وشدة الوجد وعنف السكر. نقول هذا الكلام لأن مولاي أحمد الصقلي كثيرا ما جنح وشطح بلسانه. ومما

(30) على غرار شيخه الحفناوي، راجع: ع. الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار، مصدر سابق ج 1، ص 352.
(31) ع. بن إبراهيم المراكشي، الإعلام... مصدر سابق ج 2، ص 387.
(32) م. بن عبد السلام الناصري، المزايا فيما أحدث من البدع بأم الزوايا، م. خ. ع، الرباط، الرقم 3/1705 ك. ص 78-79.
(33) نفس المصدر، ص 83.

شطح به قوله، وهو بمكة : إن البيت يطوف به، وقوله في بيت سكناه بفاس : بيتي مقامه كمقام إبراهيم من دخله كان آمنا[34]، بل كان البوح بالسر، من أهم ما اشتهر به الشيخ الصقلي[35]، إلى جانب تعمير حلقة السماع والحضرة، كما رأينا، مما يجعل الصقلية نسخة طبق الأصل من الخلوتية الحفناوية، إن لم تكن قد تجاوزتها في صخب الحضرة والسماع، وفي شدة المحبة التي بلغت بالصقليين إلى الشطح باللسان .

ولاغرو فقد طال الخلوتيين المغاربة، أو قل الصقليين، هجوم من يسمون بأهل الظاهر في التصوف، واعتبرت سلوكاتهم من البدع المستحدثة، وكان الناصريون على رأس من اتهمهم بذلك. فقد نقل محمد بن عبدالسلام بن ناصر في كتابه "المزايا" أن الشيخ أبا العباس أحمد ابن عبد الله الغربي، الناصري الطريقة برباط سلا، (كان) ينكر على مولانا أحمد الصقلي الفاسي الدار، أول ماقدم من مصر في رجوعه من الحرمين هذه الطريقة الخلوتية[36]، بل صنف صاحب "المزايا" نفسه الطائفة الصقلية ضمن الطوائف الضالة[37].

لكن الظاهر أنه بالرغم من انتقادات التيارات التي تعتبر نفسها سنية، وتصنف ضمن أهل الجلال في التصوف، فقد نجحت الصقلية في استقطاب الأتباع على نحو قول صاحب الإعلام في ترجمته لمولاي أحمد الصقلي، مؤداه : "لم يزل أمره رضي الله عنه في ازدياد، وصيته ينتشر في الحواضر والبواد، إلى أن توفي[38]. ونأتي الآن إلى تشخيص الأسباب التي جعلت الخلوتية تنتشر في البلاد.

(34) ع، بن إبراهيم المراكشي، الإعلام. . مصدر سابق ج 2 ص 388.
(35) نفس المصدر، ج 2، ص 387.
(36) م، بن عبدالسلام الناصري، المزايا. . . مصدر سابق ص 83.
(37) نفس المصدر، ص 78-79.
(38) ع. بن إبراهيم المراكشي، الإعلام. . . مصدر سا بق ج 2 ص 389.

2 - أسباب انتشار الخلوتية في المغرب :

يمكن تلخيص هذه الأسباب في ما يلي :

- **أولا** : طبيعة الطريقة القائمة على الحضرة بالأساس إلى جانب المجاهدة الروحية، وفي مقدمتها المحبة. وفي هذا الصدد بالذات لابد أن نشير أن الخلوتية، لما دخلت المغرب، صحبتها، ولأول مرة في تاريخ هذه البلاد طريقة شرقية، لم يكن لها بدورها أثر فيها من قبل وهي النقشبندية، وهذه الطريقة ربيبة للخلوتية في مبناها، إذ يعتمد أهلها على "الجذبة والحضرة" في نشاطهم ويستندون في سلوكهم على "الطيفورية" المنسوبة إلى شيخ المحبين الشطاحين في تاريخ التصوف الإسلامي أبي يزيد طيفور البسطامي، كما ينتهي سندهم إليه(39).

وإلى جانب دخول الخلوتية والنقشبندية، عرف المغرب في عهدهما ازدهارا لافتا للنظر لنوع معين من التصوف المحلي مثله : درقاوة وهداوة، وجيلالة، وكناوة، التي يجمع بينها انتماؤها لما يسمى بالتيار الروحاني /الباطني القائم على استعمال الحضرة الصاخبة من جهة، والتجريد المطلق من جهة أخرى(40).

وهذا يعني أن دخول الخلوتية إلى المغرب واكب مرحلة انتصار التيار الروحاني في التصوف المغربي على تيار أهل الظاهر. كما يعني نجاحها في استقطاب الأتباع أن طبيعتها كانت مقبولة من لدن المغاربة في تلك الفترة بالذات على غرار الطرق المماثلة لها.

---

(39) راجع رسالتنا : الأولياء والصوفية ودورهم الاجتماعي والسياسي في المغرب خلال القرنين 17 و18 م أطروحة دكتوراه الدولة في التاريخ 1998 م، مرقونة، خزانة كلية الآداب، الدارالبيضاء - عين الشق - ص 191 ومابعدها.

(40) راجع نفس المرجع.

لكن لماذا رواج هذا النوع من التصوف في هذه الفترة بالذات ؟ سؤال يصعب جدا الحسم فيه بقول فاصل. لكننا سنحاول تدليله بتسجيل ملاحظة هامة، وتتعلق بخصوصية تاريخ المغرب إبان ظهور الخلوتية. فمعلوم أن مولاي أحمد الصقلي جاء بها إلى المغرب في أعقاب حجته إلى الديار المقدسة عام 1158هـ/ 1745م. والعارفون بتاريخ المغرب يعلمون أن هذا التاريخ يوافق انتشار أخطر أزمة عرفتها البلاد خلال العهد العلوي الأول، والمعروفة باسم أزمة الثلاثين سنة. بل لقد بلغت هذه الأزمة في ذلك التاريخ بالذات أكثر مراحلها خطورة ؛ إذ إلى جانب النزاع العسكري والصراعات القبلية التي مر عليها عشرون سنة، وما رافق ذلك من تقتيل وهلاك وخراب للديار والغلال والإنسان والحيوان، حلت بالبلاد متاعب جديدة ناتجة عن توالي سنوات الجفاف خلال الفترة الممتدة بين 1147 هـ و1155 هـ/1734 و1738 م. وقد أشارت مختلف المصادر الى هذه النائبة، وسبق للناصري أن لخصها في حديثه عن سنة 1149 هـ/1736 م، حيث يقول : "وفي هذه السنة. . . قويت الفتن، وارتفعت الأسعار، وانحبست الأمطار، وقاسى الناس الشدائد من الغلاء، وقل الإدام وانقطع اللحم، وهلكت رقاب كثيرة ولم يزل الأمر في شدة، وفر الناس كل فرار "[41]، ولما تكلم الناصري عن السنة الموالية (1150هـ/1737 م) كتب قائلا : "ارتفعت الأسعار جدا، وجعل اللصوص يهجمون على الناس في دورهم ليلا ويقتلونهم، وهم يستغيثون ولا يغاثون وبلغ الخوف إلى الدور المتطرفة بفاس. . . وكثر الهدم في الدور لأخذ خشبها، وكثر الخراب وخلت الحارات، فتجد الدرب مشتملا على عشرين دارا أو أكثر خالية "[42]. ومعلوم أيضا أن عام 1150هـ /1737م يوافق مايسمى في المصادر

(41) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، دار الكتاب، البيضاء، ج 7، ص 140.
(42) نفس المصدر، ج 7 ص 146.

المغربية بعام "المجاعة الكبرى" [43]، ولم تنفك الأوضاع تزداد سوءا وتعقيدا، خصوصا بعد أن حل الطاعون بالبلاد سنة 1163 هـ/1769 م[44].

وعلى كل حال، فقد بلغت الأزمة حدا قصيا جدا، وبلغت الفتنة أقصى مداها حتى لقد اعتبرت تلك الأيام "كأيام الفترة التي ليس فيها سلطان" [45]. وبناء عليه، ألا يمكن أن نعتبر أن هذا الوضع مسؤول عن انتشار تيار الحضرة في التصوف، واستفحال أمره على حساب تراجع تيار أهل الظاهر ؟ وبالتالي ألا يمكن أن نربط بين ذلك الوضع المزري في المغرب وبين نجاح الخلوتية الحفناوية، وهي من طرق الحضرة في الدخول إلى المغرب، ونجاحها السريع، في استقطاب الأتباع والأمصار ؟.

مهما كان الأمر، فقد وجدت الخلوتية، مثل النقشبندية، في أزمة الثلاثين سنة تربة صالحة للانتشار السريع. لكن من الواجب الإشارة أيضاإلى أن الخلوتية حافظت على نفوذها حتى بعد أن تجاوزت الأزمة المذكورة، بقيادة السلطان سيدي محمد بن عبد الله (1171-1204هـ /1757-1790)، إنما الأكيد أنها لم تحقق نفس المكانة إلا عندما تعرض المغاربة للأزمة الغذائية الرهيبة خلال الفترة الممتدة بين 1190 هـ و1196 هـ/1768 م[46]، و1782 م، والمسماة في المصادر المغربية بالمجاعة الكبيرة[47] و التي ترتب عنها من بين ماترتب توتر العلاقة بين المخزن من جهة، والقبائل وأرباب الزوايا من جهة أخرى، إلى جانب الخسائر في الأرواح والخراب والتدمير الذي لحق بالحياة

(43) ع. بن إبراهيم المراكشي، الإعلام. . . . مصدر سابق، ج 6 ص 62.

(44) نفس المصدر، ج 6، ص 61.

(45) الاستقصا : ج 8، ص 3 ويقصد أيام مولاي عبدالله بن إسماعيل.

(46) راجع هذه الأزمة : محمد أمين البزاز، "الأزمة الغذائية في عهد سيدي محمد بن عبدالله خلال سنوات 1776-1782"، ضمن أعمال الندوة الثالثة لجامعة مولاي علي الشريف الخريفية، منشورات مركز الدراسات والأبحاث العلوية، الريصاني دجنبر 1991، ص 77 ومابعدها.

(47) الاستقصا ج 8، ص 85.

الاقتصادية في البلاد، وكانت الخلوتية وغيرها من طرق الحضرة لاتزدهر إلا في ظل الأزمة.

ثانيا : فضلا عن ذلك، نملك إشارات لها علاقة بانتشار الخلوتية أيضا، ونقصد بذلك مستوى العناصر التي تتكون منها طائفة الصقليين[48].

ولعلنا نجد في حديث الشيخ أحمد التيجاني (ت 1228هـ/1813م) عن لقائه بمشاهير أهل التصوف في زمانه، توضيحا وتأكيدا لذلك القصد. فقد ذكر هذا الشيخ أنه لقي في زيارته إلى المغرب عام 1171 هـ/1758 م[49]، كثيرا من كبار الأولياء، منهم مولاي الطيب الوزاني، فتبرك به وأخذ عنه، وأذن له بتلقين الأوراد الوزانية، لكنه لم يفعل " لأني - يقول أحمد التيجاني - كنت لم أفهم حال الأولياء ورأيته على حال أهل الدنيا" . وممن لقي أيضا القطب مولاي أحمد الصقلي، إلا أنه لم يأخذ عنه شيئا بل لم يكلمه بشيء أصلا. ومرد هذه الأعراض "لما رآه عليه من هيئة العامة"[50].

فهل كان أتباع مولاي أحمد الصقلي مثله على هيئة العامة ؟ وبالتالي هل يمكن القول بأن الغرض من ارتباط مولاي أحمد الصقلي بالشيخ الحفناوي، واجتهاده من أجل نشر طريقته بالمغرب إنشاء طريقة خاصة بالعامة في هذه البلاد.

إذا كان من العسير الحسم في هذا الأمر، فالأكيد أن مولاي أحمد الصقلي، وتبعا لما ورد في تراجمه، لم يكن من المدرسين لعلوم الزمان الرسمية

---

(48) راجع : محمد بن عبد السلام الناصري، المزايا فيما أحدث من البدع بأم الزوايا، مصدر سابق ص 78-83.

(49) م. بن جفعر الكتاني، سلوة الأنفاس. . . مصدر سابق ج 1 ص 181.

(50) نفس المصدر ج 1، ص 181-182.

منها أو الباطنية، رغم أنه كان من الفقهاء[51]، في حين اهتم كثيرا بمجالس الوعظ والتذكير وحلقات الذكر والسماع. والأكيد أيضا أن الذين صحبوه في طريق القوم، أو تبركوا به، لم يتعلموا على يديه علوم الظاهر، وأشهرهم :

اسم الصوفي	شيخه	وفاته	زاويته أو ضريحه	المصدر
الشريف العالم الصالح محمد الهادي المدعو عبد الهادي بن محمد ابن عبد الرحمن العراقي	محمد بن سالم الحفناوي	1163هـ/1749م	دفين روضة داخل باب المسافرين من عدوة فاس الأندلس، قريبا من مسجد الأنوار	سلوة الأنفاس ج 1، ص 374-375
العلامة الصالح أبو عبد الله محمد بن الطيب الشرقي الصميلي المعروف بالتركي	أخذ الخلوتية بالمشرق	1170هـ/1756م	رحل إلى المشرق وجاور بالحرمين حتى توفي	الروضة المقصودة 234-235
الشريف الولي القطب مولاي أحمد بن محمد الصقلي	محمد بن سالم الحفناوي	1177هـ/1764م	دفين داره بأقصى درب سبع لويات بفاس، وبنيت عليه زاوية للفقراء الخلوتيين	نشر، 156/4 الروضة 523-524
الشيخ المبارك أبو عبد الله الحاج محمد المختار المعطاوي	أخذ الخلوتية بالمشرق	؟	كان ينزل مع أهله وذويه في (السيدة) من بلاد ملوية، عمل تازة	الروضة 518-519
الشريف العالم الولي الصالح أبو شعيب بن عمرو المطيري الفاسي	من أصحاب أحمد الصقلي	1184هـ/1770م	كان مقدما على الصقليين بفاس في حياة شيخه وكانت وفاته في القاهرة بمصر	سلوة الأنفاس 135/1
الشريف السالك محمد ابن علي العلمي	//	1187هـ/1773م	لعله دفن بفاس	سلوة الأنفاس 135/1

(51) يفهم من تراجم الشيخ مولاي أحمد الصقلي، أنه كان قبل اتصاله بالشيخ الحفناوي حافظا للقرآن، مجودا رسمه، متفقها، منكبا على مطالعة كتب القوم، ولاسيما منه شرح الشيخ ابن عباد على الحكم، لاتراه في دكانه الذي يبيع فيه العطر بالعطارين الكبرى بفاس، إلا منكبا على الشرح المذكور، يقو م بعض الليالي ويتلو ما تيسر من القرآن، كما كان مخالطا لأهل الفقر، فقد زار مولاي الطيب الوزاني بزاويته في وزان، وكان مواخيا مصاحبا للفقيه العلامة الصوفي سيدي عبد المجيد المنالي الزبادي، أحد كبار أقطاب الطائفة القاسمية ـ الشرقاوية. (راجع : عباس بن إبراهيم المراكشي، الإعلام. . . مصدر سابق ج 2، ص 386-387) ولما حج سنة 1158 هـ/1745 م اجتمع بمصر والحجاز وطرابلس والجريد بجماعة من الصوفية، وأخذ الطريق والإذن عن محمد بن سالم الحفناوي، وصار وكيلاله في نشر الخلوتية بالمغرب، كما علمنا. (نفس المصدر، راجع أيضا المصادر الواردة في الهامش رقم 2).

اسم الصوفي	شيخه	وفاته	زاويته أو ضريحه	المصدر
العلامة العارف بالله أبو حفص عمر بن عبد الله بن عمر بن يوسف بن العربي ابن أبي المحاسن الفاسي[52]	دفن بزاوية الأندلس	1188هـ/1774م	دفن بزاوية جده أبي المحاسن الفاسي بحي المخفية من عدوة فاس	الروضة : 523 سلوة الأنفاس : 1، 339-337
الشريف البركة الأكمل أبو عبد الله محمد بن علي ابن العربي بن ادريس ابن محمد بن علي الصقلي[53]	//	؟	دفن بفاس بروضة شيخه الصقلي	سلوة الأنفاس : 1، 140-136
الشيخ السالك المجذوب أبو العباس أحمد المدعو ابن موسى[54]	كان خلوتيا	1189هـ/1775م	كان ملازما للمسجد الكبير بتطوان، وقبره في هذه المدينة	تاريخ تطوان م 3، قسم 1 : 154
الشريف العارف بالله أبو عبد الله محمد بن حميدة	من أصحاب مولاي أحمد الصقلي	1190هـ/1776م	دفين مقبرة الغرباء خارج باب الجيسة بفاس	سلوة الأنفاس : 1، 135-3، 138
العلامة الولي أبو عبيد الله محمد بن الحاج الحسن البناني الشهير ببناني محشي الزرقاني.	// (55)	1194هـ/1780م	دفين روضة آخر الدرب الطويل بفاس.	سلوة الأنفاس : 1، 136-161-165
الشريف العالم الصالح الوليد بن أبي القاسم بن محمد العربي العراقي	//	1196هـ/1781م	دفين زاوية سيدي عبد الوارث اليصلوتي بزقاق الحجر بفاس	سلوة الأنفاس ج 1، ص 223
العلامة الصالح أبو محمد عبد الكريم بن علي الزعني اليازغي الفاسي	//	1199هـ/1784م	دفين عند ضريح الإمام عبد الله القوري بباب الحمراء داخل باب الفتوح بفاس	سلوة الأنفاس ج 1، ص 136. ج 2، ص 115
الولي الصالح أبو عبد الله محمد بن يونس الشريف السريفي الفاسي	//	1200هـ/1785م	دفين مطرح الجنة خارج باب الفتوح بفاس، وبنيت على قبره زاوية	سلوة الأنفاس ج 3، ص 53-55

(52) وكان قد اتصل بالشيخ الحفناوي نفسه مراسلة.
(53) وكان قبل أن يصبح خلوتيا، من رفاق العربي الدرقاوي (نفس المصدر الوارد في الجدول).
(54) هكذا وصفه محمد داود، ولاندري إن كان يقصد بذلك أنه خلوتي الطريقة. راجع تاريخ تطوان م 3. ق 1، ص 154.
(55) فقد تحول عن الخلوتية وصار معيني الطريقة.
(56) وكان في البدء ناصري الطريقة.

اسم الصوفي	شيخه	وفاته	زاويته أو ضريحه	المصدر
الشريف العلامة الصالح أبو عبد الله محمد بن الحسن الجنوي	//	//	ولد ببشر أزاجن حوز وزان، ودرس بفاس، ثم نزل بتطوان مدرسا ثم انتقل إلى مراكش، وبها توفي	سلوة الأنفاس : 1، 136 تاريخ تطوان م 3 قسم 1، ص 99-100
الولي العارف أبو محمد الحاج عبد الوهاب التازي	//	1206هـ/1791م	دفين مطرح الجنة خارج باب الفتوح بفاس	الروضة 523
العلامة البركة أبو محمد عبد السلام بن بوعزة حركات السلوي	من أصحاب مولاي أحمد الصقلي	1213هـ/1803م	عاد إلى بلده سلا. ونزل بضريح سيدي الشريشي ينشر الأوراد الخلوتية إلى أن توفي. ودفن بالزاوية الناصرية قرب عقبة الطالعة	ابن زيدان. إتحاف أعلام الناس ج 5، ص 362-385
الشريف الولي العارف الملامتي محمد بن مولاي امحمد الصقلي	//		خلف ولده على رأس الطائفة الخلوتية بفاس، إلى أن توفي	سلوة الأنفاس ج 1 ص 136
الشيخ سيدي علي بن محمود السلوي	//		لعله دفن بفاس	نفس المصدر ج 1، ص 135
الشريف الصالح الشيخ محمد بن محمد الصادق ابن ريسون اليونسي العلمي التطواني	//		من أهل تطوان وبها دفن	الإعلام للمراكشي ج 6، ص 190-191
الولي المكاشف مولانا محمد أبو الغيث بن الحسن السجلماسي ثم الطرابلسي	//		؟	الإعلام للمراكشي ج 2، ص 389
الشيخ التاودي ابن سودة الفاسي	ممن تبرك بمولاي أحمد الصقلي		دفين فاس	سلوة الأنفاس ج 1، ص 135-136

إنهم من العلماء المشاهير. وقد أخذوا الخلوتية عن مولاي أحمد الصقلي، أو عن شيخه، لكنهم لم يأخذوا عنهما علوم الظاهر، مما يؤكد أن الخلوتية طريقة صوفية أكثر منها "مدرسة" لأخذ علوم الظاهر. فهل يعني هذا أن أكثر الصقليين كانوا من العوام؟ ثم هل كان لإقبال العوام ومن انضاف إليهم من العلماء والشرفاء، على الحضرة الخلوتية علاقة بالأزمة المذكورة؟

مفهوم الغربة في
تصوف محيي الدين بن عربي

عاطف جودة نصر

شغلت الغربة في تراث الثقافة العربية بعض الشعراء والكتاب والمفكرين، وكانت في أشكالها الثلاثة غنية بدلالات ورموز أنطولوجية، ويؤول تركيبها الثلاثي إلى غربة يفرضها التكوين الطبوغرافي، وغربة نابعة من الاستئصال، وغربة عرفانية نظفر بها في بعض ما كتب ابن عربي، وهذا الشكل الثالث هو الذي نبسطه في هذا المقال.

ونود أن نشير بإيجاز قبل أن نلم بأبعاد الغربة العرفانية ومعانيها في تصوف ابن عربي، إلى رسالة الغربة التي كتبها أبو حيان التوحيدي إذ تعد من أبرز ما تناول في كتابه الموسوم "بالإشارات الإلهية".

وعلى معنى الاستئصال الذي يسيطر على مفهوم الغربة عند التوحيدي يعلق الدكتور عبد الرحمن بدوي محقق الإشارات الإلهية بقوله: "إن الوطن المادي لا معنى له إذا قيس بالوطن الروحي الذي تقطنه تلك النفوس الشاردة"، وهذا يدلنا على معنى الاستئصال الذي كان نتيجة ضرورية للدور الذي كانت فيه الحضارة العربية آنذاك، أي في دور المدينة المتأخرة، وفي مدينة بغداد التي كانت آنذاك مدينة عالمية سرعان ما يستأصل فيها ساكنوها من الأجناس والثقافات المتعارضة فضلا عما يضاف إلى هذا من

انعدام الشعور القومي المحلي عند أمثال التوحيدي من المفكرين الفضوليين على الحياة السياسية، شأن المفكرين في ذلك الدور الحضاري يكونون عادة عالميي النزعة، وهو ما عبر عنه أبو الفتح البستي في ذلك العهد نفسه فقال :

وإن نبت بك أوطان نشأت بها فارحل فكل بلاد الله أوطان

لكن التوحيدي لا يقتنع بهذا المعنى المبتذل، وإنما يرفعه إلى المعنى الأعمق في قوله :

قيل الغريب من جفاه الحبيب، وأنا أقول بل الغريب من حاباه الشريب بل الغريب من نودي من قريب.

ويرتفع التوحيدي بهذه النبرة إلى درجة عالية فيصيح : بل الغريب من هو في غربته غريب.

وبهذه الصياغة الوجودية شارف التوحيدي وصيد الغربة الغريبة، متجاوزا المعنى المادي للغربة، وهو المعنى الذي يأتيها من خارج متمثلا في النزوح والأسفار، إلى معنى تتحقق به الغربة الباطنة، ويتحقق به ما نعته التوحيدي بالغربة عن الغربة.

وعن الشعور بالاغتراب في الوطن القومي يقول أبو حيان : "هذا غريب لم يتزحزح عن مسقط رأسه، ولم يتزعزع عن مهب أنفاسه، وأغرب الغرباء من صار غريبا في وطنه، وأبعد البعداء من كان بعيدا في محل قربه، لأن غاية المجهود أن يسلو عن الموجود، ويغمض عن المشهود، ويغضي عن المعهود[1].

ولئن تناول التوحيدي موضوع الغربة هذا التناول الفني الذي يحتفي بالأسلوب وبتوفير إيقاع داخلي منصبغ بمعاناة التجربة على المستوى الذاتي،

(1) راجع في هذه النصوص - أبو حيان التوحيدي - الإشارات الإلهية، مقدمة المحقق الدكتور عبد الرحمن بدوي.

فقد تناول محيي الدين بن عربي هذا الموضوع نفسه بضرب من التحليل الذي ينحل إلى مذهب في الأبستمولوجيا العرفانية Gnostic Epistemology لم يفتأ يطمح إلى تأسيس ماهيات لظاهرات الشعور متمثلة في أحوال الوعي الذاتي وتجاربه ومواقفه. ويستعين ابن عربي على تحقيق هذه الغاية بتحليلات نفسية وأخرى أنطولوجية، وهكذا نجد أنفسنا من خلال التوحيدي وابن عربي بإزاء مستويين، مستوى التعبير الفني، ومستوى التحليل العرفاني..

والحق أن ابن عربي يميز في كتاباته بين السفر والفرار والغربة بوصفها ظواهر يجمعها طابع الحركة، وهو تمييز لابد أن نلم به لنقف على تحليله العرفاني للغربة بوصفها ظاهرة يتأملها الشعور الوضعي Positive Consciousness والكشف عن الحد الجامع بين هذا الثلاثي متمثلا في الحركة، سواء كانت على هيئة التخارج المكاني أو على هيئة الكيف الزماني للوعي الباطن.

ويحلل ابن عربي في رسالته "الإسفار عن نتائج الأسفار"[2]، معنى السفر وأنواعه ووسائله والغاية منه، مشيرا في رسالته إلى السفر من "العماء الرباني" إلى "عرش الاستواء"، وهذا عنده هو السفر الرحماني، يليه سفر الخلق والأمر وهو السفر الإبداعي، وفي رسالته الآنفة الذكر، نلاحظ نزوعه إلى استبطان التنزيل Introspection Of Inspiration فقد عدد أنواعا من السفر، يناسب كل نوع منها نبيا من حيث إن كلا منهما يحيل على الآخر.

فهبوط آدم سفر الابتلاء، ورفع إدريس رمز على سفر المكانة والرفعة، وفي سياق ذكره نوحا وإبراهيم ولوطا ويعقوب وموسى (عليهم السلام)، يشير إلى ضروب من سفر النجاة وسفر الهداية، وسفر الإقبال، وسفر الابتلاء، وسفر الميقات الإلهي. ولا يخفى أن ابن عربي يلاحظ في هذا

(2) مجموع رسائل ابن عربي - الجزء الثاني.

الاستبطان، أن السفر ليس بالضرورة نقلة على هيئة الحركة في الخارج، ذلك أنه يضم إلى هذه الدلالة دلالة أخرى تتنوع بتنوع أحوال الباطن.

ويقيم ابن عربي تأمله للظاهرة في إطار تشكيل ثلاثي يراعى فيه حقيقة وجودية ذات طابع إلهي، وذلك قوله : "إن الأسفار ثلاثة لا رابع لها أثبتها الحق عز وجل، وهي سفر - من - عنده - وسفر - إليه -، وسفر - فيه -. . والسفران الأولان لهما غاية، وسفر التيه لا غاية له"(3).

ويرمز ابن عربي بسفر التيه إلى السفر - في - الله، ومعلوم أنه لا يكون بنقلة وحركة، وحري إن لم يكن كذلك أن يكون سفرا معنويا، وضحه بقوله "وأما المسافرون فيه فطائفتان، طائفة سافرت فيه بأفكارها وعقولها. . . كالفلاسفة ومن نحا نحوهم، وطائفة سوفر بها فيه وهم الرسل والأنبياء والمصطفون من الأولياء".

ولا يخفى أن استخدامه الفعل المبني للمجهول في التعبير الرمزي عن الطائفة الثانية، يدخل في إطار ما كان ابن عربي يرسيه من أصول فيلولوجية عرفانية Gnostic Philology، ذلك أن الدلالة المتضمنة في الفعل مبنيا على هذا الحد، تضع حدا فاصلا بين من سافر فيه، ومن سوفر به فيه، فالأول إنما عول في سفر التيه على جهد شخصي يحيل على منهج فكري برهاني، أما الثاني فقد فرغ نفسه من الحول والقوة الذاتيين متخذا في هذا التبري وضع تربص وتعلق باللطف الإلهي بحيث يبدو في سفر التيه محمولا، ذلك أنه لم يسافر بنفسه وإنما سافرت به الحقيقة الوجودية.

وكما ميز ابن عربي في تحليله الفينومونولوجي بين سفر - من، وسفر - إلى -، وسفر - في -، ميز أيضا في تحليل "الفرار" تمييزا ظواهريا بين

(3) ابن عربي، مجموع الرسائل ط حيدر أباد 1948.

فرار - من -، وفرار - إلى -، وأشار إلى أن الفرار إنما يكون بين طرفي ابتداء وانتهاء، فابتداؤه من - وانتهاؤه - إلى -[4].

والذي يعنينا في هذا السياق أن نحيل على مذهب ابن عربي كما تصورناه، وبحسبان هذا التصور نجد أنه أدخل العدم شرطا في السفر والفرار والغربة بوصفها ظاهرات حاضرة أمام الوعي العرفاني المنعكس. ولعلنا نلاحظ في هذه الظاهرات كلها دخول العدم Annihilation شرطا في تعيين كل منها، ولا يقصد بالعدم هنا الباطل والخلو من أي شكل أو صورة، وإنما تعني به العدم الوجودي أو قل "الليس أيسية" من حيث هو شرط في وجود الشعور. وبمزيد من الإيضاح نقول إن من - في هذه الأحوال كلها تحيل على انتقال ونزوح، وهذا الترك لما - منه -، سلب أو نفي Negation يتجاوز وضع الحمل المنطقي ويتجلى بوصفه العدم الذي يفرزه الوعي، - وما - إليه - بيدي نفسه هو الآخر على هيئة وضع مؤجل أو ما ليس بعد، وهكذا يدخل العدم في الطرفين اللذين يتوسطان الفعل، يعني فيما - منه - وفيما - إليه -.

وقد عبر ابن عربي صراحة عن هذا العدم الوجودي ونعته باللاتعين في تحليله لظاهرتي الفرار والغربة، ووصفه بالإمكان، وهذا كله يدرأ شبهة أن نكون نحن الذين نقرأ ابن عربي، نفسره بضرب من العسف، أو نتناول نصوصه بحيث نصرفها عن وجهتها ودلالاتها.

ومما يؤكد ما نذهب إليه تحليل ابن عربي للفرار، فقد ميز فيه بين فرار - من - وفرار إلى - بوصفهما طرفي ابتداء وانتهاء، وأولج العدم فيهما معبرا عنه باللاتعين، يقول ابن عربي : " . . . فقد يكون السبب الموجب للفرار - من - كفرار موسى (عليه السلام) ولا يتعين - إلى -، فإن الفار - من - إنما يطلب النجاة من غير تعيين غاية، والفار إذا كان هو السبب الموجب للفرار

(4) ابن عربي، الفتوحات المكية ط دار صادر، بيروت، ج 2، ص 155-156.

لابد أن يكون معينا ولا يتعين - من، وهو عكس الأول، ولما كان الأمر بهذه المثابة أمرنا الله أن نفر إليه ولابد، وقد نفر إليه منه مثل قوله (وأعوذ بك منك)[5].

على هذا النحو من التحليل تناول ابن عربي ظاهرة الغربة، وذكر في تعريفه لها عندما تعرض للمصطلح الذي يدور بين الصوفية أنها تطلق على ثلاثة أنحاء الأول مفارقة الوطن في طلب المقصود والثاني غربة عن الحال من حقيقة النفوس فيه، والثالث غربة عن الحق من الدهش من المعرفة لحكم الاصطلام[6].

ويبدو هذا التركيب للغربة تصاعديا إذ يبدأ بالدرجة الدنيا منها على هيئة الامتداد المكاني، وينتهي بما نعته بغربة الدهشة عن المعرفة.

ونلاحظ في تحليل ابن عربي للمستوى الأدنى من الغربة، أنها إما أن تكون لتوهم أو طلب معية، أو لتحقيق خمول، وذلك أن الوهم ربما خيل للسالك أن مقصوده وهو من يغترب إليه، خارج عن حدود وطنه، وإذا كان الله هو من يغترب إليه، فحري أن تكون الغربة على هذا الحد المتخارج في المكان، حجابا يؤذن بوهم، أو قل وهما يؤذن بحجاب، لأن الذي إليه الاغتراب ما هو بائن، وهذه عند ابن عربي غربة المبتدئين، وهذا هو المعنى العام الذي أخذ في تاريخ الصوفية المسلمين شكل السياحة نشدانا لله وتحقيقا للتكريس الروحي.

وفي هذا السياق يذكر ابن عربي حكاية عن أبي يزيد البسطامي، وكيف أنه لما كان في هذا المقام خرج من بسطام في طلب الحق، فوقع به رجل من رجال الله في طريقه، فقال يا أبا يزيد ما أخرجك عن وطنك؟

---

(5) الفتوحات المكية، الجزء الثاني، 155-156.

(6) انظر، مجموع رسائل ابن عربي، الجزء الثاني، وراجع أيضا الفتوحات، الجزء الثاني ص 131، ص 527.

قال : طلب الحق، فقال له الرجل : إن الذي تطلبه قد تركته ببسطام، فتنبه أبو يزيد ورجع ولزم الخدمة حتى فتح له فكان منه ما كان.

ومن ضروب الغربة في هذا المستوى ما يكون طلبا لمعية القلب وحضوره وهذه أيضا غربة في المكان ينشدها من يطلب وجود قلبه مع ربه في حاله، فإذا لم يظفر بالمعية والحضور في مكانه الذي هو فيه، اغترب عنه إلى مكان آخر رجاء الحصول.

ويفضي هذا الضرب من الغربة إلى أن الصوفية يؤكدون في مذهبهم العرفاني على روحانية المكان، أو قل يسبغون على الامتداد الخارجي Exterior Extension مسحة من توتر الأحوال الباطنية للوعي، وإلا فلم يجد السالك قلبه في موضع ويفتقده في آخر ؟ هذا التساؤل يحيل على أن للمكان طبيعة شخصية Personal Nature وتطرح هذه النتيجة تساؤلا عما إذا كانت هذه الطبيعة الشخصية مسقطة من خارج أي من المتمكن، أو ذاتية للمكان ؟

إن المكان بوصفه وجودا – في – ذاته – L'être en Soi شرط ضروري لوجود الآنية من حيث كونها لا توجد إلا في العالم، وهذا الوجود – في – العالم وجود في المكان، وإذا لم يكن المكان ذاته متعينا على هيئة شعور وضعي لزم من هذه البداهة أن المتمكن هو الذي يشرب المكان طبيعة شخصية وينفخ فيه من روحه ليذيب التتالي الذي يتميز به المجال الممتد، في توالي لحظات الوعي المنبثقة من الزمان النفسي الحي.

وعلى هذا النحو تؤول شخصية المكان في العرفانية الصوفية إلى طبيعة إسقاطية، ويتفق هذا التصور العرفاني مع بعض نتائج علم النفس، إذ يحدثنا المختصون عن ضروب من الفوبيات المرتبطة بأشكال من المخاوف المكانية كالخوف من الطرقات المفتوحة بوصفه دفاعا ضد الاستعراضية وهو في حقيقة الأمر خوف من الظهور بين الناس، ومثل الأجورافوبيا بوصفها

فوبيا الأماكن الفسيحة وفوبيا الزحام ونحو مخاوف الانحباس في الأماكن الضيقة الكلوستروفبيا " ومخاوف الاختناق التي غالبا ما تكون ضد أخابيل العودة إلى الرحم " (7).

وإذا أمعنا النظر في الطابع الباثولوجي لمخاوف الحصار والاختناق والأماكن المنبسطة، تبين لنا أن العرفانية الصوفية عند ابن عربي تؤكد من خلال علم النفس الديني على أن الطابع الخاص بالمكان في تجربة الغربة كما تتمثل في المستوى الأدنى يفصح عن نفسه في وضع ضروب وأشكال من الإسقاط الذاتي Personal Projection .

وتزداد هذه النتيجة قوة في ضوء ما ذهب إليه ابن عربي في تحليل بواعث الغربة بمدلولها المكاني، إذ من بواعثها نشدان الخمول، يقول ابن عربي : "إن بعضهم قد يفارق وطنه لما كان فيه من العزة، فإذا رأى أنه قد زاد عزا بالزهد والتوبة، أو لم يكن مذكورا فاشتهر بالتوبة والخير فأورثه عزا في قلوب الناس، فوقع عليه الإقبال عليه بالتعظيم، فيفر ويغترب عن وطنه إلى مكان لا يعرف فيه " (8).

وليس الخمول بوصفه باعثا على هذا الضرب من الغربة، سوى رغبة تعبر عن إرادة التجاوز، فهو إذ يغترب عن المكان الذي اشتهر فيه بالقداسة بحيث أمسكته نظرة الآخر، إنما ينزح تخوفا من النظرة المهلكة، وتحقيقا للخمول الذي ارتبط عند الصوفية بسلوك ملامتي غايته نقاوة الباطن وتحاشي الهلكة الروحية، أو قل غايته التعالي وتجاوز الغير، وأن يدفن وجوده الشخصي حتى لا يسقط في الناس وكيما يتفتح وجوده كما تفض البدرة إمكانياتها بالانطمار.

---

(7) راجع أوتوفينخل، نظرية التحليل النفسي في العصاب، ترجمة، ذ. صلاح مخيمر وعبده ميخائيل الانجلو 1969 – ص 220-224.

(8) الفتوحات، الجزء الثاني – ص 527-529.

وبصدد غربة العارفين يقول ابن عربي : "وأما غربة العارفين عن أوطانهم فهي مفارقتهم لإمكانهم فإن الممكن وطنه الإمكان فيفارق الممكن وطن إمكانه لهذا الشهود، ولما كان الممكن في وطنه الذي هو العدم مع ثبوت عينة، سمع قول الحق له كن، فسارع إلى الوجود، فكان ليرى موجده فاغترب عن وطنه الذي هو العدم، رغبة في شهود من قال له كن. . . ومن غربة العارفين بالله، غربتهم عن صفاتهم عند وجودهم الحق عين صفاتهم " (9).

ولدى هذا الوصيد من الغربة العرفانية ننتقل من الغربة العامة بمعناها المادي المحدود بالمكان إلى غربة أخرى ننفتح بها على العلاقة التضايفية بين العدم والوجود ونقع بواسطتها على دلالة مرموزة للوطن، تتجاوز التكوين الطبوغرافي والوضع القومي إلى كلية شاملة يبدو معها الوطن هو العدم بوصفه شرطا جوهريا في التحقق بالوجود.

ولا تتأتى هذه الغربة العرفانية إلا من جوانية الوعي المنعكس وهو يتأمل تولد وجوده من العدم بوصفه وطنه الأصلي، وعلى هذا النحو لا تبلغ العرفانية الصوفية هذا المستوى من الغربة إلا من خلال شعور وضعي يتأمل إمكانه العرضي باعتباره عدما لا يعدو أن يكون كمونا للوجود. والذي يؤول إليه السياق عند ابن عربي، أن الشهود هو الدافع إلى مفارقة الممكن وطن إمكانه فما المقصود بهذا الشهود ؟.

إنه ضرب من الانكشاف المحيل على كشف، فالشعور يقشع ويسلخ حتى ينكشف للعارف أنه الحق والحق وطنه الوجوب الذاتي لا

---

(9) الفتوحات، الجزء الثاني، ص 527-529 وفيما يتعلق بالأعيان الثابتة يرى ابن عربي أن المخلوقات لها من حيث ثبوتها في العلم الإلهي، وجود سابق على وجودها المحسوس، وأنها من هذا الوجه صور أو أحوال في الذات الإلهية ولهذا يسميها أحيانا ماهيات وأحيانا أخرى هويات، وعلى هذه الموجودات المعقولة المعدومة في الوجود الخارجي، يطلق ابن عربي اسم الأعيان الثابتة. راجع في تفصيل هذا الموضوع، الكتاب التذكاري عن ابن عربي وبخاصة مقال الدكتور أبو العلا عفيفي "الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة" ص 214 وانظر أيضا فصوص الحكم، والفتوحات، ج 4 ص 269-270.

الإمكان، يقـول ابـن عـربـي : " . . فـإن المـمكـن وطنـه الإمكـان، فـيكشف لـه أنه الحـق، والحـق ليـس وطنـه الإمكـان، فـيـفـارق المـمكـن وطـن إمكانـه لهـذا الشهود " .

والذي يفـهم من عبـارة ابن عـربي، أن العـارف يكشـف له أنه أي الحق هو الموجـود وجـودا وجـوبيـا من ذاته، أو يكشف لـه أنه الحق بوصـفـه أي العـارف، مظهـرا وتجليـا، أو يكشف له أنـه الحق من حـيث كـونه الوجـود الخالص. قد أبى إلا أن يبدي ذاته في الزماني المتغير الذي أخذ من حيث الوجود صفة وجوبية إلا أنها وجوبية بالغير لا بالذات.

وعن هذه الغربة العرفانية عبر ابن عربي بقوله :

إذا ما بدا الكون الغريب لناظري حننت إلى الأوطان حن الركائب

جاعلا من العدم رمزا على الأوطان، فالكون غريب في نظره لأنه لم يألفه، ذلك أنه لما برز من العدم إلى الوجود - في - العالم، دهمته موجوديته التي لم يعتدها ومن ثم نراه يخلع على الكون صفة الغرابة فهو يحن إلى العدم أو قل إلى عـدمـه بوصـفـه وطنه الأصلي، وعلى هذا النحو يتحـدد مـوضـوع النوستالجيا العرفانية[10] Gnostic Nostalgia في وضع حنين إلى العود على بدء، أو قل شوق إلى ما كان قبل أن يكون.

ويركب ابن عـربي للغربة بنية عـرفانية تؤول إلى مسـتويات ومدارج ذات طابـع تاريخي زمـاني، وذلـك في قـولـه : "فـأول غربـة اغتر بناها وجودا حسيا عن وطننا، غربتنا عن وطن القبضة عند الإشهاد بالربوبية لله علينا، ثم عـمـرنا بطون الأمـهـات فكانت الأرحـام وطننا فـاغـتـربنا عنهـا بالـولادة، فكانـت الدنياوطننا واتخذنـا فيـهـا أوطانـا فـاغتربنـا عنهـا بحالـة

(10) راجع فيما يتعلق بحالة النوستالجيا/ فصوص الحكم، وراجع أيضا :
H. Corbin, Créative imagination in the Sufism of Ibn Arabi, trans by Ralph Manherim, . London, 1969

تسمى سفرا وسياحة، إلى أن اغتربنا عنها بالكلية إلى موطن يسمى البرزخ فعمرناه مدة الموت فكان وطننا ثم اغتربنا عنه بالبعث إلى أرض الساهرة، فمنا من جعلها وطنا أعني القيامة ومنا من لم يجعله وطنا. ويتخذ بعد ذلك أحد الموطنين، إما الجنة وإما النار، فلا يخرج بعد ذلك ولا يغترب، وهذه هي آخر الأوطان التي ينزلها الإنسان ليس بعدها وطن مع البقاء الأبدي "(11).

وتؤول الغربة العرفانية في المدرج الأول إلى تصور للوطن يتجاوز المفهوم المادي إلى تصور خاص بمذهب ابن عربي في الأعيان الثابتة، بوصفها وطن الصور الكلية والماهيات والنماذج القبلية الثابتة العالية على الزمان، ويؤذن مفهوم الغربة ومفهوم الوطن في المستوى الثاني، بأنه يحيل على وضع بيولوجي يتمثل في الحمل والولادة، فالرحم وطن والولادة اغتراب ينفي الآنية ويجعلها في وضع إقصاء.

وفي هذه الاستبطان العرفاني Gnostic Introspection نلاحظ أن الولادة إخراج قهري أو قل سلب وانقذاف محدد بعمليات بيولوجية، وعلى هذا يبدو الرحم وطنا موقوتا سرعان ما ينفينا بلا إرادة أو اختيار منا، وعندئذ نتحقق بحالة مغايرة ونلبس صورا أخرى تهيئها الغربة عن الرحم، تلك التي بواسطتها نسقط في العالم.

وفي ضوء هذا الاستبطان ينكشف الاتصال الجنسي بوصفه استيطانا وتغريبا في آن واحد، وهكذا تبدو الغربة في مستوياتها المختلفة حركة بين وطنين متقابلين لاقتضائها ما منه تكون وما إليه تؤول، وفي هذه المدارج العرفانية للغربة يسود طابع الضرورة التي ترفع الحرية، وذلك أن الإنسان لا اختيار له في الاغتراب من الأعيان الثابتة إلى الأرحام إلى العالم، ولا

(11) الفتوحات، ج 2 ص 527-528.

اختيار له في هذه الأوطان التي ينزلها طورا بعد طور وطبقا عن طبق، مما يعني أن الأوطان على هذا النحو نهائية محددة، وأن الغربة قدر الإنسان المفروض بضرب من القهر الذي لا يقاوم، وأن هذه الأطوار والمستويات تبدي نفسها لنا من خلال التحليل العرفاني بوصفها حركة في التاريخ والزمان تلائم الروح الإسلامية من حيث تصورها للحركة باعتبارها ذات طبيعة دورية مغلقة.

ويخلع ابن عربي على ما ينعته بالاغتراب عن الحال من قوة النفوذ فيه، دلالة تفضي إلى عدم الركون والوقوف مع الأحوال، لما في الوقوف معها من وبال وحجاب، ويحدد لهذا المفهوم معيارا يقاس به صدق المريد في غربته، يقول ابن عربي: "فعلامة صدق المريد في غربته عن وطنه حصول مقصوده... فمن يتعلق قلبه بوطنه في حال غربته فما اغترب الغربة المطلوبة" (12).

وعلى هذا النحو لا تكون حالة "النوستالجيا" إيذانا باكتمال عرفاني للغربة إلا إذا تعلقت بما إليه الاغتراب لا بما منه الاغتراب، وذلك أن ما إليه الاغتراب هو مجال العلامة التي تقيس الصدق الداخلي في إطار التحقق الغائي.

ويحدثنا ابن عربي عن نوع آخر من الغربة، وهي الغربة عن الحق التي هي من حقيقة الدهش عن المعرفة، وفي تحليل هذا المستوى يقول:

"الإمكان موطنه غير موطن الوجوب، بل هما موطنان للواجب والممكن، وموطن الممكن العدم أولا، فإذا اتصف بالوجود فقد اغترب عن وطنه.. وكان في حال سكناه في وطنه مشاهدا للحق فإنه جار له، إذ وصف العدم له أزلا وصف الوجود لله أزلا، فاغترب عن وطنه بالوجود ففارق مجاورة الحق، ولزم الحدوث بهذه الغربة، والحق غير متصف

(12) المرجع السابق ص 529.

بهذه الصفة. . فاغترب عن الحق بحدوثه، ولما حصل له الوجود الحادث ووقعت المشاركة في الوجود بينه وبين الحق، دهش فإنه رأى ما لا يعرفه فإنه عرف نفسه متميزا عن الحق بحال العدم فلما فارق هذا الحال بالوجود، أدركه الدهش عن المعرفة الأولى "[13].

وينبغي أن نلاحظ أن الكمون والإمكان والوجود بالقوة وثبوتية الأعيان ترادف العدم في السياق العرفاني، وهو بحسبان هذا التصور عدم وجودي، يقول ابن عربي " . . . فالشيء هالك في حال اتصافه بالوجود، هالك في حال اتصافه بالهلاك الذي هو العدم، والعدم للممكن ذاتي، ومن المحال زوال ما تقتضيه الأمور لذواتها، فمن المحال زوال حكم العدم عن العين الممكنة اتصفت بالوجود أو لم تتصف "[14].

وهذا الذي يؤكده ابن عربي يجعلنا نميز بين ضربين من العدم، أعني العدم الماهوي والعدم الواقعي، وباغتراب الإنسان عن العدم الماهوي تتولد هذه الدهشة العرفانية، وربما قيل استئناسا بتصور ابن عربي للعدم، إن الآنية إنما تغترب من عدم إلى عدم، من عدم ماهوي إلى عدم واقعي، على نحو يجعل من هذا العدم غربة ووطنا، فأيان تكون الدهشة، وأيهما أصل في الآخر، الدهش من الوجود أم الدهش من العدم ؟

إن الوعي العرفاني لا يعاني تدهيش الوجود إياه إلا ويعاين الدهش عن العدم. وعلى هذا النحو تحيل المواطنة والاغتراب كلاهما إلى العدم، وعلى هذا فالدهشة - عن - العدم متعلقها الماهية الخاصة، أما التدهيش بالوجود فخاص بتحقيق الماهية على هيئة الوجود الفعلي الواقعي، وإذا كان العدم هو ماهية الآنية إن في عينها الثابتة أو في وجودها الواقعي في العالم،

(13) الفتوحات ج 2 ص 529.
(14) انظر المرجع السابق ص 99-100.

فإن هذا العدم هو مثار الدهشة الوجودية الغامرة، ويؤذن السياق العرفاني بأن الدهش - من - الوجود، هو الذي يفضي إلى الدهش عن - العدم، بحيث ينكص الوعي ويرتد إلى هذا العدم الماهوي بوصفه وطنا جوهريا، ولعل هذا النكوص وهذه الرغبة في العودة إلى العدم، تحيل على أن العارف إنما يرغب في أن يظل ماهية خالصة.

وفي ضوء علم النفس الديني ونتائج التحليل الخاص بظاهرات الوجدان العرفاني يمكن أن نتعرف في دهشة الاغتراب على بعض الأحوال الشعورية المساوقة التي قد يظهر بعضها على نحو باثولوجي، هذا إذا ما تناولنا تلك الأحوال من خارج بوصفها علامة على أعراض بدنية، أما إذا تجاوزنا السطح إلى العمق، فسوف نرى أن ما يبدو في الدهشة العرفانية مرضيا، ليس سوى علامة على موقف متوتر من مواقف الوعي الصوفي، ينشد العارف من خلاله تحقيق مستوى خاص من الوجود الحاضر.

ويبدو هذا الاغتراب من الدهش عن حقيقة المعرفة، أو قل الدهشة المغربة مشروطة بالمباغتة، مما يعني أن التدهيش المغرب إنما يكون على سبيل الوهلة والاختطاف الذي لا يقاوم، وأنه - متى اعتبرنا الطابع التاريخي للآنية - لحظة من لحظات الوعي سريعة في حضورها وفي تفلتها على سواء.

ومن شأن هذا الدهش المولد للغربة إنما يغزو الشعور ويفاجئه ويهجم عليه دون احتساب أو توقع، وعندئذ ترفع المفاجأة المألوف وتنفي المكرر وتحطم المعتاد فيعاين الشعور المتدهش غربته الخاصة عن العدم، كأنما يعانيها بديا أو للوهلة الأولى وهكذا نميط الآنية بالدهش، ما يحجبها عن العدم بوصفه ماهية ووطنا.

وعن هذه الغربة المدهشة أو قل الدهشة الغريبة يتحدث ابن عربي فيذكر أنها حال رجلين، " رجل لم يأنس بهذا المقام ولا وصل إليه بطريق

استدراج وترق من حال إلى حال، بل أتاه بغتة، فجاءه ما لم يألفه ولا عهده، فرأى نفسه تضعف عن حمله، فيخاف من عدم عينه فيدهش عن تحصيل تلك المعرفة، ويرجع إلى حسه عاجلا، فيتغرب عن الحق في تلك الرجعة" ويذكر ابن عربي أنه رأى من أهل هذا المقام "أبا العباس أحمد العصاد المعروف بمصر بالحريري" [15].

أما الثاني فهو كما يقول ابن عربي: "ما من معرفة ترد عليه إلا وتدهشه لعظيم ما يرى مما هو أعلى مما حصل له وأمكن، فيتغرب عن الحق الذي كان بيده، ويحصل من هذه المعرفة حقا يقوم به إلى وقت تجل آخر يعطى فيه معرفة تدهشه، فيتغرب أيضا عن الحق الذي حصل له في هذه المعرفة دائما أبدا دنيا وآخرة" [16].

ولا يخفى أن ابن عربي في هذا السياق يشير إلى دهش المعرفة، وهو دهش يأخذ طابع الحركة والتجاوز والتعالي المستمر الذي لا إيذان فيه بفترة أو سكون. وعلى هذا النحو تؤول ديمومة الدهش وديمومة الاغتراب إلى ديمومة المعرفة المرتبطة بالتجلي الوقتي، فالصوفي في وضع تربص بالتجليات من حيث هن انكشاف لأنوار غيبية، لا تشرق إلا على هيئة لحظة شعورية، ولا تبدي نفسها للوعي العرفاني إلا كلمح بالبصر متزمن بالحاضر، ومما يفسر الدهشة والغربة النابعين من المعرفة، وما فيهما من حركة لا تنقطع ولا تني، أن العرفاء من الصوفية يؤكدون على أن التجلي بمثابة خلق جديد، وأنه لا يتكرر للشعور مرتين؛ ومن ثم نرى العرف في هذا الوصيد من الاغتراب لا يقف مع ما يعطيه الوقت بحيث تفوته تجليات المعرفة التي تعطي في كل نفس ووضع خلقا جديدا فهو مع تجل عرفاني ينقضي بتحصيل تجل آخر أعلى من الأول، وهكذا تتجلى المعرفة وطنا واغترابا.

---

(15) الفتوحات، الجزء الثاني ص 529.

(16) المرجع السابق.

ويختم ابن عربي هذا التحليل العميق بإيضاح موقف العرفاء الذين حققوا درجة الكمال الروحي، وفي هذا الإيضاح ينتقل أو قل يحطم تجربة الغربة بالعودة إلى مفهوم الاستيطان، ولئن آذن هذا التصور بضرب من السكون والثبات، فقد أفضت المستويات الأخرى إلى الحركة المتراكبة، ولا يخفى أن ابن عربي يضع على هذا النحو معيارا للتقويم والمفاضلة بين درجات الكمال والنقص في هذه التجربة، وهي مفاضلة يعلي فيها من شأن الثبوت والاستيطان والسكون برغم اعترافه بأن الآنية في وضع سفر وحركة واغتراب.

وإذا كان الاغتراب والدهشة من حيث توجبهما المعرفة والعدم والوجود، مثارا للقلق المتوهج والحركة الجياشة، فما بالنا نعدل عن هذا كله إلى اللاغربة ؟ أليس من الأولى ونحن في صميم تجربة عرفانية صوفية أساسها الديالكتيك الوجداني، ان نتشبث بخصوبة الوعي القلق وإن آذن بعدم الكمال الروحي ؟ يقول ابن عربي في هذا السياق آخذا بفكرة المعيار :

" وأما العارفون المكملون فليس عندهم غربة أصلا، وأنهم أعيان ثابتة في أماكنهم لم يبرحوا عن وطنهم، ولما كان الحق مرآة لهم، ظهرت صورهم فيه ظهور الصور في المرآة، فما هي تلك الصور أعيانهم لكونهم يظهرون بحكم شكل المرآة ولا تلك الصور عين المرآة لأن المرآة ما في ذاتها تفصيل ما ظهر منهم، فما اغتربوا وإنما هم أهل شهود في وجود، فأضيف إليهم الوجود من أجل حدوث الأحكام " (17).

. . . فمرتبة الغربة ليست من منازل الرجال. . . ، والأكابر لا يرون أنه اغترب شيء عن وطنه بل الواجب واجب والممكن ممكن والمحال محال، فتعين وطن كل مستوطن " .

(17) الفتوحات، ج 2، ص 529.

فيما وراء الميتافيزيقا : بين الطاوية والتصوف

عفت الشرقاوي

1 - التصوف و العولمة الروحية :

تطمح هذه الدراسة إلى أن تستكشف أبعادا جديدة من التواصل في مجال التصوف المقارن، فتؤسس بذلك أصولا لضرب من التصوف العالمي، يمكن تسميته "بالعولمة الروحية" التي نرجو أن تمهد لشيوع نموذج من التعايش الأخلاقي العالمي، وذلك في مقابل تلك العولمة السياسية الشهيرة التي يدعو إليها بعض السياسيين الغربيين اليوم، على الرغم من مؤامراتها الشريرة، ونزعتها الميكيافيلية، وأطماعها الاقتصادية، التي تفرق أكثر مما توحد، وتغري بالخلاف والتقاطع أكثر مما تغري بالتواصل، وتزيد من احتمال انشغال المجتمعات بالدمار والحروب الإقليمية والعالمية، مقاومة لسيطرة جهة واحدة على مقدرات العالم هي جهة القوة والنفوذ.

" فالعولمة الروحية " التي نقدم لها هنا، والتي نرجو ألا يظن بها أنها ضرب من الخيال العلمي، هي مشروع صوفي مقترح لحل أزمة الإنسان المعاصر الأخلاقية، ولدى متصوفة المسلمين، كما لدى غيرهم من متصوفة العالم في ذلك ما يقدمونه إلى البشرية من أجل بناء عالم جديد يقوم على مبدإ السلام الروحي، والتعايش الأخلاقي العالمي ليصبح شعار العالم الجديد : "يا متصوفة العالم اتحدوا" . ولاشك أن هناك قدرا كبيرا من

التشابه والتلاقي بين هؤلاء الصوفية يدعو إلى هذا الاتحاد، ويحث عليه، ويحقق آمال الوعي الروحي بالتواصل للإنسان الجديد.

وقد يبدو هذا التعايش غير ميسور في ظل صراع المذاهب والعقائد، والفلسفات الاجتماعية والطموحات الاقتصادية المختلفة، كما هو الحال في عصرنا الحاضر، وكما كان الأمر دائما عبر تاريخ الإنسانية. غير أن هذه الحقيقة بواقعيتها التاريخية الغليظة، وبحاضرها العالمي الأليم، لاينبغي أن تكون سببا لليأس أو تحطيم الآمال في عولمة روحية قريبة نتطلع إليها في عصر التواصل الثقافي بين شعوب العالم.

إن المتصوف المسلم يستطيع أن يفتح آفاقا واسعة حول نظام من الأخلاق الروحية العالمية التي أبدعتها الرؤية الصوفية الإسلامية فكانت هديتها القيمة إلى بني الإنسان في كل مكان، وهي رؤية تتجاوز حدود الزمان والمكان، مثل جميع الرؤى الصوفية العالمية، وتحاول أن تبرر وجود فلسفة للقيم الصوفية ذات طابع مطلق يتعالى على النسبية التاريخية والاجتماعية ؛ ويحقق للإنسان وعيه الروحي بحقيقة الكونية في عالم متواصل الرؤى.

لقد كان لهذه العالمية الروحية التي كانت من خصائص مذاهب التصوف الإسلامي فضل سابق في الدعوة إلى الإسلام، ونشره في شرق آسيا، وأواسط آفريقيا.

وهذه العالمية الروحية مدعوة اليوم مرة أخرى إلى مواصلة سعيها الأخلاقي - مستعينة باتجاهات صوفية شبيهة على المستوى العالمي للإسهام في تأسيس نظام من الوعي الروحي العميق، تشترك فيه شعوب العالم، تأسيسا لسعادة الإنسان، والسلام العالمي على أصول جديدة.

إن المتصوف هو أكثر أفراد الإنسانية استعدادا للعالمية من حيث تعلقه بالمطلق وعزوفه عن كل ماهو نسبي وعرضي، وذلك على الرغم من ذاتية

التجربة الصوفية ، واختصاصها بصاحبها اختصاصا شخصيا . وهذه العالمية هي التي تحتم على الصوفي المعاصر أن يواجه مشكلته الاجتماعية مواجهة إيجابية ، وأن يتدبر أزمة السقوط الروحي الذي تكاد تنحرف معه البشرية إلى مهوى سحيق من الحيوانية والخواء الأخلاقي .

إن اشتغال الصوفي بأحوال السياسة العامة يبدو في كثير من تاريخ التصوف الإسلامي أمرا غير عادي يثير التساؤل ، ومع ذلك فهو واقع وحقيقي . ولانحتاج هنا إلى تكرار الحديث عن التصوف باعتباره الثورة الروحية في الإسلام ، ولدينا مثلا في كتاب "الإمتاع والمؤانسة" لأبي حيان التوحيدي قصة جماعة من المتصوفة في عصره وجدوا أنفسهم فجأة يخوضون في أمور السياسة ، بعد أن اشتعلت خراسان بالفتنة : "و غلا السعر ، و أخيفت السبل ، و كثر الإرجاف ، وساءت الظنون ، وضجت العامة ، والتبس الرأي وانقطع الأمل . . . وكان البلد يتقد نارا بالسؤال والتعرف ، والإرجاف بالصدق والكذب ، وما يقال بالهوى و العصبية" ؛ غير أن هؤلاء المتصوفة ما لبثوا أن لاموا أنفسهم على ما كان من انشغالهم بأمور السياسة ، فلما قصدوا أصحابا لهم من الزهاد و المتصوفة واحدا بعد واحد ، و جدوهم جميعا يتساءلون - كما يتساءلون - عن شؤون السياسة فعجبوا لأمرهم ، حتى إذا صادفوا في طريقهم أبا الحسن العامري برر لهم انشغالهم جميعا بما يبدو لهم أنه من أمور الدنيا ، مع أنهم من المتصوفة الزاهدين فيها قائلا : "في طي هذه الحالة الطارئة غيب لا تقفون عليه ، وسر لا تهتدون إليه ، وإنما غركم ظنكم بالزهاد ، و قلتم لا ينبغي أن يكون الخبر عنهم كالخبر عن العامة ، لأنهم الخاصة . . . . . . أما العامة فإنها تلهج بحديث كبرائها وساستها ، لما ترجو من رفاه العيش ، وطيب الحياة ، وسعة المال ، ودرور المنافع ، واتصال الجلب ونفاق السوق ، وتضاعف الربح . فأما هذه الطائفة العارفة بالله العاملة لله ، فإنها مولعة بحديث الأمراء ، و الجبابرة

العظماء لتقف على قدرة الله فيهم، وجريان أحكامه عليهم، و نفوذ مشيئته في محابهم ومكارههم في حالي النعمة عليهم والانتقام منهم. . . . . . وبين الخاصة والعامة في هذه الحال وفي غيرها فرق يتضح لمن رفع الله طرفه إليه، وفتح باب السر فيه عليه "[1]. وهذا النص يؤكد أن اهتمام متصوفة العصر بأحداث السياسة على لسان العامري، لم يكن اهتماما سياسيا أو تاريخيا فحسب، كما فهم بعض المستشرقين، وإنما كان بالإضافة إلى ذلك اهتماما صوفيا ينبع من مقام "التقوى" ويدور حول معاني العظة والاعتبار بالمعنى الصوفي، ويتعلق بمفهومات مطلقة تتجاوز كل نسبة زمانية ومكانية، وتؤسس لمعنى أخلاقي وروحي أعمق من مسألة المصلحة المادية العاجلة.

هل يمكن أن يكون في مثل هذا التأمل التجاوزي ما يصح أن نسميه بالروحية العالمية لأخلاق الصوفية التي تتجاوز التشكل الميتافيزيقي للمذاهب والأديان، مثلما تتجاوز في الوقت نفسه التشكل الزماني و المكاني للأحداث، سعيا إلى الحقيقة المطلقة ؟ وهل تسمح نظرية القيم في الفكر المعاصر بقبول مثل هذه المثل الأخلاقية التي تطمح إليها الإنسانية، والتي تجوز أن تسمى عالمية ؟ ومن جهة أخرى هل يستطيع الصوفي المعاصر أن يتجاوز خصوصية مجاهدته الذاتية لينطلق منها إلى ضرب من المجاهدة الروحية ذات طابع عالمي ؟ وكيف يتأتى لنا أن نتجاوز ما هو خاص فردي إلى ما هو كلي عام ؟ أم أن الضرورة تقتضي مادمنا بصدد التجربة الصوفية أن نظل دائما في حدود الذاتية الخاصة لكل صوفي، بحيث لانتجاوز رؤيته المحدودة إلى رؤية اجتماعية تلتفت للموقف الروحي للإنسان في كل مكان، وتؤسس لعولمة روحية تسمو بالبشرية إلى مرتبة أخلاقية صوفية ؟ ثم ماذا يمكن أن تحقق هذه العولمة الروحية المأمولة بقيادتها الصوفية الجديدة

---

(1) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع، ص : 92-96، ج 3، وانظر العدد الثالث من المجلة الدورية التي يصدرها المركز الإسلامي في لندن باسم Islamic quarterly ص : 45 بعنوان :
. State and religion According to abu -al- Hassan - al - Amiri by Franz Rosenthal

للبشر من الآمال السعيدة في المدينة الفاضلة الجديدة ؟ أم نقول في يأس مع القائلين بأن الأخلاق في حقيقتها ليست سوى قيم نسبية، ولاسبيل إلى عالميتها بحال من الأحوال ؟

إن الصراع الماثل المحتدم بين الثقافات يزداد يوما بعد يوم، وينذر بصدام الحضارات، فعلى الرغم من تباهي الإنسان بانتمائه إلى عالم المدنية والحضارة والذكاء والمعرفة، فإن التقييم الموضوعي لتاريخنا المعاصر يحملنا على الإقرار بأن الألفية الثانية من هذا العصر قد تميزت بالوحشية والحروب والعنف والنزاعات في شتى المجالات كما رأى كثير من المؤرخين، كذلك فإن من المعروف أن هذه الكوارث التي كانت في جملتها تعبيرا متواليا عن أزمة الإنسان الروحية قد بلغت ذروتها في القرن العشرين، فقد شهد هذا القرن نشوب حربين عالميتين، بالإضافة إلى الحروب الأهلية المتوالية، التي تنتقل عبر الحدود من موقع إلى موقع، وهناك غير ذلك حروب العصابات في أكثر من بلد من بلاد العالم، فضلا عن النزاعات الدينية والعرقية والسياسية والاجتماعية والأزمات الاقتصادية ومختلف المشاكل الاجتماعية من إدمان الكحول والمخدرات وتفكك الأسر والانفلات الجنسي والمشاكل النفسية المعقدة[2].

إن هذا الصراع الذي تتنافس فيه القوى الاقتصادية والثقافات والألسن والأديان والرؤى الفلسفية المختلفة يفرض على كل صوفي أن يعيد النظر في مغزى تجربته الصوفية الخاصة في ضوء حقيقة الروحية العالمية للتصوف، قبل أن يتهدد الوجود الإنساني سقوط شامل، وفناء مطلق، يبشر به بعض المؤلفين الغربيين اليوم إذ ينشطون إلى تذكير المواطن الغربي بضرورة التشبث بالخصومة بين البشر في صراع الحضارات، حتى يفرغ أصحاب المصالح

(2) مهاريشي ماهش يوغي، العالم أسرتي، مدخل إلى علم الفيدا، تعريب : ميشال ليون، ص : 9 .

لشؤونهم في إدارة العالم الممزق. لقد كان هناك في الخمسينات من ينبه البشر إلى أنهم يتحركون نحو عصر سيكون على الحضارات المختلفة أن تتعلم فيه كيف تعيش جنبا إلى جنب في علاقات سوية متبادلة، ليتعلم بعضهم من البعض الآخر، ويدرس كل منهم تاريخ الآخر ومثله وفنونه وثقافته، بحيث تثري حياة كل منهم حياة الآخر، ولكن البديل الذي صار إليه الأمر هو سوء الفهم والتوتر والصدام والكوارث[3].

2 – التصوف فطرة التدين في البشر :

إن هذه الدعوة إلى التواصل بين شعوب جميع الحضارات للبحث عن العوامل المشتركة بينهم، لتفادي هذا الصدام المتوقع، لا تنجح إلا إذا قام على رأسها اتجاه روحي عميق، يصوغ ما وراء الميتافيزيقا التي تختلف باختلاف فلسفات الشعوب و عقائدها في وحدة جامعة، وما و راء الميتافيزيقا هو التصوف، فالتصوف عالمي، وهو جوهر كل الأديان، والعامل المشترك الأعظم بين جميع العقائد، فلا تتعارض مبادئه باختلاف الأديان، ولا باختلاف المذاهب والقوميات والفلسفات الميتافيزيقية، فليس هناك عقيدة بدون أشواق صوفية، لأن التجربة الصوفية، مهما تفردت بذاتية صاحبها، وتعددت بتعدد التجارب الصوفية في كل عقيدة ومذهب، فهي في حقيقتها النهائية تجربة حب تعبر عن التعلق بالمطلق والفناء فيه، والحب في جوهره واحد، وإن تعددت مظاهره، واختلفت وسائل التعبير عنه.

يمثل هذا تصير التعددية الثقافية في هذا العالم صورا مختلفة من التعبير عن حقيقة روحية واحدة هي فطرة الإيمان التي خلق الإنسان عليها، تلك الحقيقة الكونية التي تجمع أشواق الإنسان إلى المطلق في نسق واحد، وتحميه

(3) انظر صمويل هنتنجتون، صدام الحضارات : إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة : طلعت الشايب، ص : 25، كتاب سطور، 3.

من الهبوط إلى حضيض النسبية الأخلاقية، ذلك أن الثقافات نسبية، وأشواق الروح الأخلاقية مطلقة، والمجتمع الإنساني بذلك عالمي من جهة لأنه إنساني يحمل هذه الأشواق ذات الطابع الكلي، وخاص من جهة أخرى لأنه مجتمع يتشكل في حدود معينة للزمان والمكان.

إن الشعوب تسير على ثقافتها الخاصة معظم الوقت، ولكنها مع الآخرين دائما فيما يتعلق بأشواق الروح الإنسانية نحو المطلق، وتطلعها الأخلاقي إلى تحقيق القيم الجمالية العليا : كالحب والعدل والخير، ولذلك فإن ضروريات التعايش الأخلاقي تتطلب منا تأكيد هذا المشترك الروحي المتجلي في أخلاقيات التصوف في مختلف الثقافات، وذلك هو جوهر العولمة الروحية التي ندعو إليها.

3 - التصوف : أخلاق الفضيلة :

ولما كان التصوف في جوهره هو فطرة التدين في الإنسان والنزوع الروحي إلى التماس الحقيقة العليا، وهو أمر ملازم لكل نفس إنسانية، لا يفارقها إلا حين يرين عليها كدر المادة وظلمات الجهل والعدوان، كان من الحق أن نقول : إن الإنسان كائن متصوف بفطرته. إن هذا النزوع الفطري إلى التصوف لدى الإنسان إنما هو تعبير عن ثورة الضمير على ما يصيب الإنسان من مظالم، و هي لا تقتصر على ما يصدر عن الآخرين، و إنما تنصب، وقبل كل شيء، على الإنسان نفسه. و تقترن هذه الثورة برغبة في الكشف عن الله بأية وسيلة بشرط تصفية القلب عن الشواغل[4]، و ذلك من

(4) دائرة المعارف الإسلامية، مادة تصوف، مصطفى عبد الرزاق، وانظر فيما يتصل بهذا الكشف عن الحقائق الإلهية ما كتبه ماسينيون، في نفس المرجع عن معنى الاتحاد وتطوره حيث يذكر أن التصوف كان في أول عهده يدور حول نقطتين : أولاهما أن العكوف على العبادة يولد في النفس فوائد هي الحقائق الروحية، وقد أنكر الحشوية ذلك، وثانيتهما علم القلوب "يفيص" على النفس معرفة تنطوي على استعداد الإرادة لتلقي هذه الفوائد، وقد أنكر المعتزلة ذلك، وقنعوا بمعرفة النفس معرفة نظرية، ويقول المتصوفة : إن في علم القلوب قوة محركة، وهو علم يبين السفر إلى الله، وما فيه من مقامات.

أجل تحقيق الأخلاق الدينية، ولذلك يرى ابن القيم في كتابه : "مدارج السالكين" أن كلمة الناطقين في هذا العلم قد اجتمعت على أن التصوف هو الخلق لأن هذا العلم مبني على الإرادة، فهي أساسه ومجمع بنائه.

إن التصوف يقوم في كل عقيدة ومذهب على العناية بذكر تفاصيل أحكام الإرادة، وهي حركة القلب في تعلقه بالمطلق والجميل، وهو في الإسلام علم الباطن، كما أن علم الفقه يشتمل على تفاصيل أحكام الجوارح، ولهذا سمي علم الظاهر، وهذا يؤكد من جهة أخرى أن التصوف نشأ تعبيرا عن علم الأخلاق، بحيث نستطيع أن نقول في النهاية إن علم الأخلاق الإسلامي إنما يتجلى في مأثورات التصوف، وليس فيما كتب تحت مسمى : "فلسفة الأخلاق" ، فالثابت أن علم الأخلاق الإسلامي في صورته التقليدية لايعتمد على ما أثر عن الصوفية في ذلك، ولا يرجع إلى الأمثال والقصص وكتب التفسير.وما إليها، وإنما هو منفصل عن كل هذا قائم بذاته لأنه في الحقيقة علم يتصل بالمتوارث عن الفلسفة اليونانية، سواء أكانت هذه الوراثة شفوية نقلتها المدارس الفلسفية والأديرة في مصر والشام وفارس، أم كانت مدونة في الكتب التي وصلت إلينا، والتي أحياها المترجمون، وخصوصا ما يتصل بالنقل عن أفلاطون وأرسطو والمشائين الذين يقدمون دراسة منهجية للفضائل والرذائل، ليصبح موضوعه وفق التصورات اليونانية، الأخلاق والملكات والنفس الناطقة من حيث الاتصاف بها.

غير أن هذا الاهتمام الذي يبديه صوفية الإسلام بتفاصيل حركة الأعمال الباطنة ـ التي هي من أعمال القلوب ـ أمر يشترك في التنبيه إليه جميع متصوفة العالم كما قدمنا، وذلك بحنينهم الروحي العميق نحو الحقيقة الإلهية أيا كانت طريقتهم في الوصول إليها أو في تحديد تجلياتهم في العالم، فالأشواق الإنسانية للتواصل مع هذه الحقيقة المتعالية واحدة، وهي لا تختلف باختلاف الشعوب، ولذلك فإن دعوتنا تقوم على فتح أبواب من

التواصل على أساس من التصوف المقارن الذي ينطوي على إعلاء لوعي الروح الإنسانية بالوجود والكون والحياة والبشرية والقيم الأخلاقية السامية، إنها دعوة تعيد التنبيه الى هذا الجامع المشترك الذي يمكن أن يجمع بين أفراد الإنسانية في تواصل مستمر في سعيها نحو المطلق والجميل، وهو مطلق يتجاوز الانتماءات الإقليمية والعقدية والثقافية، ويحقق ضربا من "العولمة" الروحية هي ألزم ماتكون اليوم للمجتمع الإنساني من أجل الحفاظ على حضارة الإنسان، وتحقيق قدر من التعايش الأخلاقي الرفيع على مستوى العالم.

ولما كان الطريق إلى تحقيق هذا الأمل يحتاج إلى نهضة روحية عالمية تتجاوز صراع المذاهب والعقائد والملل والنحل وكل الفلسفات الاجتماعية والاقتصادية، وطموحات السيطرة الثقافية والنفوذ الفكري، فإن هذه الدراسة تطمح إلى عرض جانب من تراث الإسلام في ذلك يمكن أن يواجه هذه المشكلات بنظام أخلاقي أبدعته الرؤى الصوفية لفلسفة الفضيلة في العالم؛ ومثل هذه الصوفية الإسلامية تلتقي في نهاية الأمر مع فلسفات التصوف على المستوى العالمي، لتحقيق العولمة الروحية التي نرجو أن نسعى إلى إرساء مبادئها في العالم الحديث.

4 – بين الخلاص الذاتي وخلاص الإنسانية :

إن سعينا في رحلة التصوف الجديد يجب أن يخرج بنا من حصار البحث عن الخلاص الذاتي، والالتفاف حول التجربة الخاصة والمجاهدة الفردية من أجل تحقيق الكمال الشخصي إلى التعبير عن التجربة الإنسانية عامة التي يمكن أن يجد فيها كل إنسان مكانته وقدره في إطار نظام من الاجتماع الأمثل الذي يحدد علاقة المتصوف بالواقع الوطني والعالمي، ويهدي البشرية على الطريق القويم.

وبعبارة موجزة فإننا ندعو متصوفة العالم إلى مكانهم في القيادة الاجتماعية الجديدة لحركة الإنسان على الأرض، فهل يمكن حقا أن نفيد من تجربة المجاهدة الصوفية في التطهر السلوكي، وهي تجربة فردية في إرساء مجموعة من القيم الاجتماعية العامة ؟

أم أننا في هذه الحالة نكون قد تجاوزنا خصوص التجربة الذاتية إلى عموم القواعد الأخلاقية ؟ وهل يتحقق أملنا في قيام فلسفة عالمية لأخلاق التصوف، تفيد من تجارب التصوف الإسلامي كما تفيد من تجارب الشعوب الأخرى، بحيث تكون فلسفة جامعة للإنسان الجديد، وتشكل ظاهرة عليا من ظواهر "العولمة" في عصر التواصل العالمي المكثف، وبحيث تكون منار الهداية للإنسان في رحلة السعادة القادمة ؟

ذلك ما نرجو طرحه من الأسئلة في هذه الدراسة من أجل الدعوة إلى حركة صوفية عالمية تعمق البعد الروحي للإنسان، و تسهم في بناء المدينة الفاضلة الجديدة في طابعها العالمي، لأن السعي الأخلاقي في الطريق الصوفي هو سعي إيماني بالدرجة الأولى، و هو ينتهي بالإنسان إلى السعادة الكاملة.

إن هذا الجانب الإيجابي في التصوف الإسلامي الذي ينبغي أن ندعو إليه في تأسيس القيم الأخلاقية للعالم الجديد هو سعي إيماني عام، نابع من كلمة الألوهية في الناس على اختلاف عقائدهم، لأن هذا السعي في جوهره واحد، بالرغم من تعدد الطرق و الوسائل و التجليات الربانية.

من أجل ذلك فإن الطريق إلى هذه الأخلاق الصوفية العالمية هو حقا طريق إلى الله تعالى، وهو في هذه "العولمة الروحية" التي نسعى إلى إرسائها اليوم يأتي قبل كل ميتافيزيقا لأنه يعبر عن رحلة الإنسان في فطريتها الأولى نحو المطلق بصرف النظر عن تشكلاتها العقدية باختلاف الملل والنحل، كما سنرى فيما يلي.

5 – التصوف قبل الميتافيزيقا :

الميتافيزيقا منهج في فلسفة الدين، ومن الممكن أن يقال إن مسألة الألوهية قد دخلت في صميم المغامرات الفلسفية القديمة والحديثة تفسيرا لظاهرة التدين، ومفاهيمها الأساسية، بل إن ذلك الانشغال بالميتافيزيقا هو الطابع الغالب على كثير من مناهجهم. أما التصوف فهو الشعور الديني نفسه : إنه فطرة الإيمان في الإنسان التي خلق عليها، والتي تدعوه دائما إلى البحث عن وسائل الاتصال بالألوهية، وقد إشار إليها القرآن الكريم. فالتصوف هو الظاهرة، والميتافيزيقا هي محاولة التفسير الفلسفي لهذه الظاهرة، وبذلك يمكن القول بأن التصوف سابق وعالمي، وأن الميتافيزيقا متأخرة عليه، وغير عالمية من حيث أنها تختلف باختلاف الرؤى الفلسفية للفلاسفة. فالتصوف واقع، والميتافيزيقا محاولة لتفسير هذا الواقع قد تصيب أو تخطئ كما سنرى.

وقد بدأ استخدام مصطلح "الميتافيزيقا" في القرن الأول قبل الميلاد للإشارة إلى جزء من تراث أرسطو الفلسفي، و قد سمي هذا الجزء الهام من مذهبه الفلسفي بالفلسفة الأولى، وهي تلك الفلسفة التى تدرس المبادئ العليا لكل ما هو موجود، والتي لا تغلبها الحواس، ولا يستوعبها إلا العقل المتأمل، والتي لا غنى عنها لكل العلوم.

وفي التفسير اللغوي للمصطلح يقول مؤرخو الفلسفة إن اسم "الميتافيزيقا" أو "ما بعد الطبيعة" هو اسم وضع بناء على ترتيب كتب أرسطو، حيث ضم المؤرخون ما يتعلق منها بالرياضيات والطبيعيات في مجموعتين، ثم جمعوا المقالات الفلسفية في مجموعة واحدة ووضعوها بعد الطبيعيات وسموها ما بعد الطبيعة، أي الكتب التي تجيء في ترتيبها بعد كتب الطبيعة، ولكن هذا الاسم أخذ فيما بعد معنى آخر تماما فأصبح يدل لا

على ترتيب الكتب، وإنما على الموضوع الذي تدرسه الكتب، وهو عند أرسطو "الفلسفة الأولى" ؛ وهكذا نقلت دلالة الاسم من الإشارة إلى ترتيب الكتب إلى مادة الكتب نفسها، فأصبحت الميتافيزيقا اسما مرادفا للفلسفة الأولى لتبرز بكل وضوح مضمون الكتاب من حيث التجاوز والمفارقة التي يمتاز بها الفكر الفلسفي في هذا الصدد(5).

أما في العصور الوسطى وفيها تدخل عصور الفلسفة الإسلامية في نهضتها الأولى على يد الفارابي و ابن سينا ثم ابن رشد من بعدهما، فقد صار مصطلح "الميتافيزيقا" مرتبطا بمباحث اللاهوت أو مباحث الوجود. وفي اللغة العربية تطلق كلمة "الإلهيات" عادة على مباحث "الميتافيزيقا" أو العلم الإلهي الذي يصفه ابن سينا بأنه علم يبحث عن "أمر الموجود المطلق ولواحقه التي له بذاته ومباديه، ولأن الإله تعالى على ما اتفقت عليه الآراء كلها ليس مبدأ لموجود معلول دون موجود معلول آخر، بل هو مبدأ للوجود المعلول على الإطلاق فلا محالة أن العلم الإلهي هو هذا العلم. فهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائرالعلوم فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية" (6).

وقد صادفت محاولة ابن سينا في إقامة منهج ميتافيزيقي فلسفي للإسلام معارضة شديدة، أشهرها كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي على ما هو مشهور، ثم ما ألف بعد ذلك في العالم الإسلامي في الرد على الغزالي من كتب بعضها يحمل نفس العنوان تقريبا(7).

---

(5) محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص : 84، دار النهضة العربية، بيروت.

(6) ابن سينا، النجاة، ص : 198، مكتبة الحلبي.

(7) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، وانظر متابعة الدكتورة م. تركر (TÜRKER) أستاذة الفلسفة الإسلامية بجامعة أنقرة لموضوع تهافت الفلاسفة والرد عليهم في عصر ما بعد الغزالي في كتابها :
. uc tehafut bakimindan felsefe Ve din munasebeti ,Ankar Turk Tars 1956

وقد توالت التيارات النقدية عبر عصور الفلسفة العالمية في نقد الميتافيزيقا، أشهرها ما كتبه "كنت" في كتابه "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما" فهو يقول "لا نستطيع أبدا أن نقدم كتابا واحدا، كما نقدم مثلا كتاب إقليدس، و نقول عنه : هذا كتاب في الميتافيزيقا يبين الغرض الأساسي من هذا العلم، وهو معرفة الكائن الاسمي و العالم الآتي، مبرهنا عليها بمبادئ العقل المجرد. . . وفي كل وقت كنا نجد ميتافيزيقا تناقض أخرى في أحكامها وبراهينها، وهكذا انتهت الميتافيزيقا إلى أن قضت بنفسها على أصلها بأن تكون علما مصدقا على الدوام" [8].

وفي العصر الحديث تزايدت الملاحظات النقدية على مذاهب الميتافيزيقا من جانب الفلسفة الماركسية لموقفها المادي في تفسير الفكر والواقع، وكذلك من جانب الفلسفة الوضعية، التي تنكر أن يكون للفلسفة نظرة شاملة للعالم، وترفض المشكلات التقليدية للفلسفة، مثل علاقة الوعي بالوجود، باعتبارها قضية ميتافيزيقية، تهتم بالمبادئ "الأعلى" للموجود، فالفلسفة لا تكون ممكنة إلا كتحليل للغة، والتحليل الفلسفي في رأي الوضعيين الجدد لا يمتد إلى الأشياء الواقعية موضوعيا، بل يجب أن يقتصر فحسب على التجربة أو اللغة المعطاة أي المباشرة، فماهية الفلسفة هي المنطق والتحليل المنطقي للغة كما نجد عند برتر اندراسل، وزكي نجيب محمود في خرافة الميتافيزيقا[9].

إن هذا التناقض في التصورات الميتافيزيقية للألوهية، بل إنكار إمكان الوصول إلى حقيقتها جملة، كما رأينا، يجعل من المتعذر أن نجعل من تلك المغامرات الفلسفية، موضوعا صالحا للتواصل الروحي الذي ندعو إليه، فلتختلف المذاهب الميتافيزيقية وأصحابها كما يشاءون، بشرط أن تظل

(8) مانويل كنت، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ص : 61 ترجمة الدكتورة نازلي إسماعيل.
(9) انظر زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا، الطبعة الأولى.

حقيقة التواصل ماثلة في روح التجربة الدينية نفسها، أي في التصوف الذي نسعى اليوم إلى إعلاء كلمته على المستوى العالمي من أجل البناء الأخلاقي الجديد.

ذلك أن التصوف، كما سبقت الإشارة تجربة روحية عامة تعبر عن أشواق الإنسانية نحو المطلق والجميل، ومن الممكن أن تشترك أفراد الإنسانية مهما اختلفت الأشكال الظاهرية لتجاربها الصوفية، في هذه الحقيقة، إنه فطرة عميقة في الإنسان نحو تحقيق الاتصال بين الله والإنسان، وقد يصل هذا الاتصال إلى دعاوي شطحية عن طريق الوجد أو الكشف الذي هو نوع من الحدس الصوفي، والذي يعتبره الصوفية أسمى شكل للمعرفة، حيث يتم إدراك المتصوف للوجود بشكل مباشر، وهو ما يعبر عنه "سقراط" نفسه شيخ الفلاسفة بطريقة صوفية حين يقول في اعتذاراته : "لا غرض لي في تجوالي في الشوارع إلا إقناعكم ياقوم صغارا وكبارا بألا تتبعوا الجسد أو الثروات، وبأن تبذلوا جهدا مماثلا في كمال النفس، وأقول لكم : إنه ليست الثروة التي تورث الفضيلة، وإنما الفضيلة هي التي تورث الثروة، وكل ماهو مفيد للأفراد والدولة. . . ولست أنا ممن يتكلم للمال، ولا ممن يلوذ بالصمت حينما يعطيني أحد مالا . . . إنما أنا أضع نفسي تحت تصرف الفقراء والأغنياء على سواء ليحاوروني . . . أو إذا شاءوا لأحاورهم . . . وأقول لكم إن هذا هو ما وجهني الله إليه بطريق الكهانة، وبالرؤى، وبكل الطرق الأخرى التي يستعملها أي إله ليحدد للرجل رسالة يؤديها "(10).

تلك نغمة شبيهة بأصوات الزهاد من المسلمين، الذين يملكون الإرادة الصوفية التي تعينهم على مقاومة ما يجري في الدنيا من متعة وتكالب على الأموال، وجري وراء سراب الآمال الكاذبة، وذلك بالإقبال على حياة

(10) مع الفيلسوف، نفسه ص : 60.

روحية طيبة لاتأسى على ما فات، ولا تفرح بما هو آت من أمور الدنيا، فللصوفي علامة في فقدها، وعلامة في وجدها. فالعلامة التي في وجدها الإيثار منها، والعلامة التي في فقدها وجود الراحة منها، فالإيثار شكر لنعمة الفقدان، وبذلك تسقط عن الصوفي صفة التكبر بما يملك، أو الحقد على من يملكون.

وفي أخلاق المتصوفة أن يحفظ الصوفي أدوات المعرفة كالسمع والبصر والكلام من الانزلاق في الشر والآثام، كما يحفظ أدوات القوامة البشرية من النزول نحو حضيض الحيوانية، وأن يراقب أعماله ونتائجها، فإنه سيحاسب عليها أمام الله مع إيمانه في كل حال بأن النجاة لا تكون إلا بتحسن الأخلاق، بأن يكون عفيف اللسان، نظيف النفس والبدن، باشا مع كل من يلقاه، باذلا كل جهده في طلب السعادة للآخرين مساعدا للفقراء، منكرا لذاته، باذلا لماله، مقاوما للفساد والرذيلة.

تلك نماذج من أخلاق الفتوة الصوفية في الإسلام، تلتقي مع قيم الصوفية العالمية في فروسية روحية رفيعة، ولاتقع في أيديولوجيات المذاهب الخلافية، ولاميتافيزيقات العقائد الفلسفية وإنما تمهد الطريق لضرب من العولمة الروحية على أسس أخلاقية رفيعة.

فهل يستطيع متصوفو العصر أن يجمعوا كلمتهم في سبيل الدعوة العالمية إلى هذه القيم النبيلة باسم العولمة الروحية التي نبشر بها اليوم، من أجل سعادة البشرية، وسلامها النفسي في عالم صار الاضطراب الروحي سمة أساسية من معالمه ؟

5 - العولمة الروحية بين التصوف الإسلامي والمذاهب العالمية :

تشترك مذاهب التصوف العالمية، سواء أكانت إسلامية أم مسيحية أم بوذية أم طاوية في مجموعة من الصفات العامة التي لا يكاد يخلو منها مذهب صوفي في العالم، وهذه الصفات هي :

أولا : وحــــدة الـــوجــود :

فمـا نراه في هذا العـالم من مظاهر التعـدد و التنوع والفرقة إنما هو في فلسفة كثير من المتصوفة تعدد عارض، و تنوع وهمي لأن الحقيقة الوجودية في جوهرها وذاتها متكثرة بصفاتها وأسمائها، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات. وقد وصف بعض متصوفة المسلمين هذه الحقيقة بأنها قديمة أزلية أبدية، لا تتغير و إن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها.

وقد أخذت هذه النظرية صورتها الكاملة في فلسفة ابن عربي، وإن كانت لها أصول سابقة عند أبي يزيد البسطامي والجنيد والحلاج، على الرغم من أن هذه الملامح المبكرة للنظرية عندهم تبدو كأنها من قبيل وحدة الشهود لا وحدة الوجود[11].

ولا يحتاج الأمر إلى تفصيل الكلام على النظرية الإسلامية في هذا الصدد. و لكننا نمضي إلى مراجعة مصادر التصوف العالمي، فنقابل في التصوف الهندوسي مناظرا شبيها من قريب أو بعيد لهذه الفكرة الإسلامية، و إن اختلفت تفصيلات الفكرة باختلاف المذهب الديني الذي ترتبط به، وتعبر عنه. . . فالهندوسي لا يعرف الله حقا إلا إذا عرف أن الواحد هو الحقيقة، و أنه الوجود المطلق، وأن العالم في طبيعته وهم عارض، إذا فهم في ذاته بعيدا عن هذه الحقيقة[12].

وربما قيل إن فكرة وحدة الوجود في صورتها الإسلامية قد انتقلت من الهند إلى متصوفة المسلمين، لأن تأثر المسلمين بالهنود في ذلك عميق وواسع، لكن وجوه التشابه والتوافق ثابتة أصلا في مناهج التأمل الصوفي

(11) ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، ص : 25.
(12) الدكتورسرفيالي راد كرشنا، و الدكتور شارلز مور، الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية، ص : 225-226.

بصفة عامة، ولا يمنع هذا أن تكون الفكرة قد نمت وازدهرت واقتبست بعض تفصيلاتها من التراث الهندي في التصوف.

ولقد تطورت فلسفة التصوف الهندوسي إلى القول بأن الإنسان يستطيع خلق الأفكار والأنظمة والمؤسسات، كما يستطيع أن يحافظ عليها أو يدمرها، وبهذا يتحد الإنسان مع الآلهة، وتصير النفس الإنسانية هي الخالقة، وهذا قريب مما ذهب إليه بعض صوفية المسلمين في موضوع الخيال الخلاق، إذ يرون في الخيال القدرة على التجسيد، وإيلاج المعاني في الصور. وهذا يعني أن في الخيال الصوفي قدرة على الإدماج ومزج المعاني بالمحسوسات، مما يجعل للإنسان نصيبا من التأله يشارك به القوة الوجودية في خالقيتها، وإن اختلف معنى الخلق باعتبار النسبة[13].

وفي "الطاوية" الصينية تعد مرحلة الوحدة التامة بين الفرد والقانون الأعظم، من أعلى مراتب التصوف، وذلك بحصول اندماج تام بين المتصوف والذات العليا، لتصيرا شخصية واحدة، فإذا ارتقى الإنسان إلى المعرفة الحقة، فعندها يستطيع أن يصل إلى المرحلة الأثيرية حيث لاموت ولا حياة.

و "طاو" في فلسفة الطاوية هو المطلق، ويذكر المؤرخون أن اسمه ورد أول ما ورد من خلال كتاب ألفه "Lootce" لوتس في القرن السادس قبل الميلاد، والكتاب يتضمن معتقدات تراثية ترجع إلى زمن سحيق أبعد من هذا القرن. لقد كان عنوان الكتاب : "طاو-تي-تشنج"، أي كتاب طريق القوة، ويقال إن "كونفوشيوش" قد اطلع عليه، واتصل بلوتس هذا وأخذ منه أشياء وخالفه في أشياء أخرى، لكن المؤكد أن الطاوية خلال أكثر من ألف سنة ظلت تؤثر في الفكر الصيني، وفي التغيرات التاريخية في الصين.

(13) د. عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة العامة للكتاب، ص : 73.

وفي العصر الحديث اهتم أستاذي الياباني "توشيهيكو أزوتسو Izutsu Toshihiko" بعرض النظرية الطاوية والتصوف الإسلامي في مؤلفات ابن عربي، وذلك في جزأين متتاليين صدرا في طوكيو منذ سنة 1967[14] عالج فيهما، كل على حدة، موضوعي التصوف والطاوية، ثم عرض في فصل ختامي للمقارنة بينهما فأثبت تقاربا في مسائل تتصل بوحدة الوجود، والإنسان الكامل ولكن على وجه كلي. وقد كنت قد سألته آنذاك عن إمكان المقارنة منهجيا بين مذاهب في التصوف لاتبدو بينها علاقات تاريخية، إذ يبدو أن احتمال اطلاع ابن عربي على التصوف الصيني احتمال بعيد، فحدثني عن إمكان المقارنة بين مذاهب في العقائد أو التشريع أو التصوف أو غيرها بصرف النظر عن احتمال الروابط التاريخية بينها، باعتبار أن الدوافع الإنسانية وأشواق البشرية الذوقية متقاربة كأنها غرائز تهديها في سلوكها الحيوي والنفسي والروحي، وقد تختلف الطرق، والوسائل، والمناهج، والتجليات، ولكن يبقى الأصل واحدا في الجميع.

ولقد تطور البحث في الأدب المقارن على هذا النحو الذي نبه إليه الدكتور "أزوتسو" بعد أن كان الباحثون قديما يشترطون وجود علاقة تاريخية بين أصحاب النصوص المقارنة، فأصبح الدرس المقارن يقوم على أساس وجود علاقة انتماء واعية، أو غير واعية بين نصين أو أكثر على المستوى العالمي، وموضوع الأدب المقارن حينئذ هو محاولة الوقوف على طبيعة العلاقة بين هذه النصوص وهذه العلاقة تمتد إلى مجالين: مجال الاقتباس والاستلهام، ومجال التجربة الإنسانية الواحدة على اختلاف مصادرها الثقافية، ولا تقتضي المقارنة بالضرورة وجود تطابق تام في التجربة، فقد تنتهي إلى الاختلاف والمعارضة[15].

(14) د. عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة العامة للكتاب، ص: 73.

(15) د. مني طلبة، أدب الرحلة إلى العالم الآخر، رسالة دكتوراه محفوظة بمكتبة كلية الآداب، جامعة عين شمس، ص: 265.

ولذلك فنحن في هذه المقارنة الصوفية بين التصوف الإسلامي والطاوية نجد أنفسنا بين مجالين يتصلان بوصف تجربة واحدة ذات طابع إنساني مشترك، ويتشابهان في أمور، ويختلفان في أمور أخرى. وهكذا يرى أنصار الدرس المقارن الجديد الإفادة من تماثل الظواهر في التصوفين الإسلامي والطاوي، دون أن تكون هناك ضرورة منهجية لإثبات وجود صلات تاريخية بينهما. وقد تم هذا بناء على شعور المؤلف بأن ثمة روحا مشتركة بينهما، أو مشاغل واحدة تشغل الإنسان في كل مكان، يتردد صداها في تجارب دينية مختلفة، كما نجد في الطاوية و مذهب ابن عربي.

وهناك عوامل تأثر وتأثير بين الطاوية والكونفوشوسية والبوذية بسبب توطن هذه المذاهب الديانات في منطقة واحدة متجاوزة، فهذه يمكن المقارنة بينها على أساس المنهج التاريخي القديم في دراسة الآداب المقارنة، ولكن من الممكن أن نقول إن روح التصوف في أساسها واحدة، وأنه يمكن أن يعبر عنها بأساليب مختلفة، تلتقي تقريبا عند مضمون واحد، ومع ذلك فمؤرخو الأديان يرون أن الطاوية أقرب إلى الكونفوشيوسية منها إلى البوذية، على الرغم من أن هذه المذاهب جميعا تلتقي عند الإيمان بوحدة الوجود بصورة ما، حيث يؤمنون بطريقة أو بأخرى بأن الخالق والمخلوق شيء واحد، لا تنفصل أجزاؤه، وإلا لاقى الفناء(16).

وفي التصوف الطاوي الذي يمثل إحدى الديانات الصينية الكبرى التي ماتزال حية إلى اليوم نجد أن نظرية وحدة الوجود تكتسب طابعا حلوليا، وهذا هو الفرق بين وحدة الوجود في صيغتها الإسلامية ووحدة الوجود الطاوية، فالأولى هي مجرد اعتبار عقلي يقتضيه التأمل، ولا يعارض التنزيه، والثانية هي واقع مادي لطبيعة الألوهية؛ فهم يذهبون إلى أن

(16) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العلمية للشباب الإسلامي، الرياض، مادة الطاوية.

الألوهية مبدأ لاشخصي، وليس خارج الطبيعة، وإنما هو منبث فيها، وليس عنصرا خارقا خارجها، وبينما كان مذهب وحدة الوجود كما نراه في النماذج الشرق آسيوية غالبا يتضمن آراء مادية في جوهرها في الطبيعة، كما نجد بعد ذلك عن اسبينوزا مثلا، فإنه قد تحول أخيرا إلى نظرية مثالية عن وجود العالم في الله، وأصبح محاولة للتوفيق بين العلم والدين.

ثانيا : النفي الوجودي للشر المطلق :

فحكمنا على ما نراه من مظاهر الشر ـ طبقا لكثير من المذاهب الصوفية ـ ناتج عن وهم عقلي ونظرة جزئية تفصل حادثة الشر عن إطارها الكلي في نسق الوجود. ومن ذلك أن إبليس مثلا في فلسفة الحلاج يصير شهيد التوحيد، وبطل العبودية الخالصة، وقد رفض السجود لآدم بالرغم من تكرار الأمر له بالسجود تعبيرا عن تعلقه بمطلق التوحيد. ولذلك فإن الحلاج يقول مخاطبا ربه : "جحودي لك تقديس".

كذلك فإن وحدة الوجود التي رأينا منها جانبا عند ابن عربي تفترض ـ اعتبارا ـ خيرية الوجود المحضة. ومذهب ابن عربي الأصيل في تفسير العلاقات الوجودية بين المخلوقات والخالق، لا يسمح بوجود الشر، ولذلك فإن باب الرحمة الوجودية عنده يتسع لكل شيء، وهو لا يجادل في ذلك على طريقة أبي يزيد البسطامي الذي يقول في إحدى شطحاته مسترحما الألوهية : "ما الإنسان ؟ عظام جرى عليها قضاء الله، فما ذنبها إن هي أخطأت. إن الله خلق الخلق بغير علمهم، وقلدهم أمانة من غير إرادتهم، فإن لم يعنهم فما الذي يعينهم ! ما آدم إلا من تراب، فماذا على الرب لو غفر لقبضة تراب ؟[17].

---

(17) عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية وكالة المطبوعات. الكويت ص : 34.

وهذا جدل شبيه بجدل المتكلمين في منهجه ، لا يتوقف عنده ابن عربي بطبيعة نظرته الوجودية إلى العالم التي تنفي وجود الشر ، " فليس في العالم إلا من هو البر الرحيم " ، فكل متصف بالوجود، فقد وجد بالنفس الرحماني الذي تعدد صوره إلى ما لا نهاية . ولذلك يفسر ابن عربي قوله تعالى : "ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم" بأن الأخذ بالناصية هنا هو عين الرحمة ، فكل سائر على الطريق تدركه الرحمة ، ورحمته سبحانه وتعالى تسع كل شيء ، لأنه يقول : "و ما كان عطاء ربك محظورا" ، فالكل مرحوم ، والكل معطى ، "ولا تنخدع عن بما يبدو من مظاهر المنع ، فليس هناك من هو ممنوع" فانظر المنع يا أخي : تجده عين العطا .

أما التصوف الهندي فقد يكشف عن نظرة نسبية إلى مفهوم الرذيلة ، فما يكون فضيلة بالنسبة لمكان وزمان معين قد يكون سيئة في وقت وزمان آخرين ، والأعمال التي تبدو شريرة عند أول النظر ، إذا عملت لاعتبارات تتعلق بالآلهة والكتب المقدسة والحياة ذاتها تعطي نتائج طيبة(18) .

وعلى كل حال فمفهوم الخير والشر في التصوف الهندي مرتبط بالحياة على طريقة التصوف السني . فهناك علاقة عضوية بين النظرية والواقع : العقيدة والحياة يؤخذان على أنهما واحد ، ولغاية واحدة ، و قيم القلب والوجدان هي أعلى القيم في التصوف الهندي ، وكذلك مراقبة الذات ، فالمتصوف الهندي يدعو الآلهة لتقيم في جسده وتنمي قواه ، وتذوب في ذاته ؛ إنه يتصدى لنفسه كي يكيفها حسب العالم أكثر مما يسعى ليكيف الطبيعة وفق المتطلبات الإنسانية ، ولذلك فإنه معنى بالوعي ، والعالم السري والجواني العميق ، وهناك في هذا العالم يجد الصوفي الحقيقة وسر الحقيقة . وهو ما يقابل في التصوف الإسلامي ، ما يخص كل شيء من الحق عند

(18) الفكر الفلسفي الهندي ، نفسه ، ص : 400 .

التـوجـه الإيـجـادي إليــه، فـهـذا الســر هــو الطالــب للحــق والمحــب لــه والعــارف بــه.

والتصوف الهندي مملوء بالقصص الخرافية، والحكايات الوعظية لعجز الكلمات عن التعبير عما في النفس، ثم عن التعبير الصادق عما تريد توصيله؛ فقد اتسعت الإشارة وضافت العبارة، ومن اليسير ملاحظة هذا اللون الروحي الطاغي في الفلسفات الهندية عموما التي تعبر عن نزعتها الصوفية وتجعلها أقرب إلى الحكمة منها إلى الفلسفة بالمفهوم اليوناني أو الغربي.

فالمشكلة الأولى في الهند روحية، والأساس الدافع دائما هو الأساس الروحي. ينزع التصوف الهندي إلى التوحيد بين المتناقضات، إنه قادر على أن يهضم ما لا يتوحد وما لا يتوافق. تلك ميزة قديمة ولا تزال قائمة: "إن غاندي مثلا يؤمن بكل مذهب أو لون أو معتقد أو كتاب يؤمن بقداسة البقـرة، و بالتناسخ، و بالتـوراة، وبالإنجـيل، وبالقـرآن، وبالكتب الزرادشتية.... وهذا طبعا إلى جانب تقديسه لكتب الهند المتباينة المعتقد وللحشرات والحية والدويبة الصغيرة[19].

إن فناء الذات الخاصة في الأنا الخالد الشامل وفطرة الانطفاء في النرفانا هي غاية القديس الهندي، وما يصادفه من أنواع الألم والمعاناة في هذه الحياة يتغلب عليه بقتل الشعور بالألم، بعد أن يستأصل في ذاته كل رغبة وكل شعور.

على أن الاهتمام بالأخلاق عند المتصوف الهندي يفوق كل اهتمام، وحتى نظام الكون نفسه نظام أخلاقي، فالعمل البشري بل والفكرة ذاتها تجد جزاءها الأخلاقي فتكافأ أو تعاقب، فالسببية الأخلاقية توازي السببية الطبيعية، قريبا من مذاهب الأخلاقية الإسلامية عند المعتزلة والشيعة في التوازي بين الفعل والجزاء.

(19) علي زيعور، الفلسفات الهندية، دار الأندلس- بيروت، ص 80.

7 – في البدء كان الصوفي :

من الواضح بعد الذي قدمنا أن هناك مجموعة من الرؤى العامة التي تختص بها نظريات التصوف على المستوى العالمي. ومع تقديرنا لكل ما تنطوي عليه هذه الفلسفات العميقة التي تعبر في كل حال عن ثقافتها المحلية وعقائدها الخاصة، وتراثها القومي، فإننا نعتقد أنه من الممكن البحث عن معالم عامة تجمع بين هذه الرؤى الصوفية، في نسق روحي منتظم يمكن أن نسميه بالتصوف العالمي، على ألا يكون ذلك التصوف التجاوزي بديلا عن تلك المذاهب الخاصة في التصوف المرتبطة أصلا بمواقعها المحلية. إننا نتطلع من ذلك في هذه المرحلة الحرجة من تاريخ الإنسانية إلى تواصل الجهاد الروحي للصوفية عالميا في سبيل بناء الإنسان الجديد. ونؤكد مرة أخرى أن التصوف كان بداية كل عقيدة في الوقت نفسه، فهو سابق على ميتافيزيقا الأديان و كل مذاهبها الكلامية والفلسفية.

ومن المؤكد أن هذه التجارب العديدة لمتصوفة العالم ينطوي كثير منها على قيم أخلاقية و سلوكية رفيعة، فكيف يمكن أن نستخلص درس التصوف العالمي، هذا الدرس الذي لا يخل بالعقائد الدينية على اختلافها، ولكنه يقتبس خير ما فيها من خبرة التصوف، من أجل تحقيق تواصل روحي بين شعوب العالم ؟ إنه تواصل مرجو أن يهدف إلى سعادة البشرية ويحقق آمالها في التعاون والحب والسلام.

إن غاية هذا الاهتمام بالجوانب الصوفية في عقائد البشرية أن تكشف لنا عن عمق القوى التي يتمتع بها العقل الإنساني وما تشتمل عليه النفس البشرية من أنواع البصيرة كما تكشف عن كل التجارب الروحية في نقائها الفطري في مواجهة المسائل الرئيسية التي يواجهها الإنسان منذ أن بدأ يتساءل عن الحياة و الألوهية والواقع والمصير.

ومرة أخرى نقول ليس الهدف في هذه الدعوة إلى العولمة هو أن نبني تصوفا فريدا يقضي على الفوارق بين تجارب الصوفية المختلفة، وإنما الهدف هو تجميع القوى الروحية بألوانها العديدة من أجل إعطاء الحياة الإنسانية في عهدها الجديد قوة خاصة في الوعي بالوجود الروحي للبشرية وسط هذا الصراع الأيديولوجي و المادي الذي سيطر عليها، والذي يكاد يعصف بمصيرها.

وإذا كان من أهداف الإنسانية أن تسعى إلى عالم واحد سياسيا أو ثقافيا أو اقتصاديا في يوم من الأيام - كما يقال - فإن ذلك لا يمكن تحقيقه بدون تفاهم روحي يعطي لتجربة التصوف الدينية لدى كل شعب أهمية خاصة ويستطيع في الوقت نفسه أن يستخلص منها ما يضعها في إطارها العالمي بين المذاهب الصوفية الأخرى.

إن الدعوة الروحية الصوفية التي نحملها اليوم إلى متصوفة العالم دعوة حريصة على التواصل بين الأمم، وتقريب شعوب العالم بعضها من بعض في مودة وتفاهم، وسعي أخلاقي كريم يحقق سعادة الإنسان، وبدون هذا السعي الروحي الذي ننشده على مستوى التصوف المقارن، فسوف يكون من العسير تحقيق التواصل الأخلاقي بين الشعوب، وما يرتبط به من حفظ التوازن وحماية السلام.

من أجل ذلك، فإننا نقول : إن مستقبل الحضارة الإنسانية يعتمد على إحياء قيم الحس الصوفي بالوجود الذي يعيد الإدراك الروحي إلى قلوب الناس وعقولهم. ولقد أسهم متصوفة الإسلام من قبل في نشر رسالة السلام، وتأكيد الجوانب الأخلاقية في الإسلام في مناطق كثيرة من العالم. إن أفضل السبل لمساعدة البشرية في هذا الطريق هو منحها إمكانية التواصل الروحي على هذا الأساس الصوفي بمعالمه العالمية، ففي إطار هذا التواصل تنمو بذور الوعي الإسلامي، وتصبح الحياة الإنسانية أكثر سعادة، ويصبح الاقتصاد في خدمة البشرية بدلا من أن يكون وسيلة لاستهلاكها.

التقاليد الدينية المحلية بين الشفوي والمكتوب :

تأمـلات في سيرة أحد المتصوفة الشعبيين بوسط المغرب

عبد الغني منديب

دأبت الدراسات التي أنجزت حول الإسلام والمجتمعات الإسلامية بشكل عام على الاعتماد فقط على تحليل النصوص المكتوبة، وقليلة جدا هي الأبحاث التي غامرت خارج هذا النطاق، وسبب ذلك راجع في اعتقادنا إلى اعتبار التقاليد الدينية المحلية بما تتضمنه من معتقدات وممارسات، تبتعد أحيانا عن مظاهر التعاليم الإسلامية الصارمة، مجرد بقايا أزمنة غابرة أو إضافات بمعناها الانحرافي.

وقد تجلى تهميش هذه التقاليد في اقتصار دارسي الإسلام بشكل عام على التعامل بالأساس مع ما تتداوله النخب من نصوص مكتوبة.

ويعتبر الانثربولوجيون أول من اعترف بأهمية هذه التقاليد المحلية باعتبارها تصورات دينية ذات دلالة وعلاقة بالواقع[1].

(1) كتب إدوارد وسترومارك في رسالة إلى صديقه آلان كاردنر، مؤرخة في 1898/7/20 قائلا : "لقد جمعت عددا كبيرا من المعطيات حول دين هذا الشعب «المغربي» وأقصد بذلك دينهم الواقعي أي معتقداتهم في الأرواح الشريرة والسحر والأولياء".

وقد ترسخت مع مرور الوقت ضرورة دراسة هذه التقاليد المحلية ليس فقط في صفوف الباحثين السوسيولوجيين والأنثربولوجيين، بل تعدتهم لتشمل أيضا بعض مؤرخي الأديان[2]. وتتميز هذه التقاليد المحلية بتعددها وتنوعها حسب المجتمعات الإسلامية، إذ لايجمع بينها، فيما يبدو، سوى طابع التشتت والارتباط بالواقع والتداول عبر المشافهة[3].

ويعتبر التصوف الشعبي من أبرز مظاهر هذه التقاليد الدينية الإسلامية المحلية، والتي تعتبرها الحركات الإصلاحية سواء السلفية التقليدية منها أو الإسلاموية المعاصرة، بمثابة معتقدات خاطئة تمس جوهر العقيدة وتجانب الإسلام الصحيح. ويذكرنا هذا الموقف بنظرية الانحطاط theory - degradation التي تبناها ودافع عنها الباحثون الكاثوليك الرومان، والتي ترى - كما هو معلوم - أن الوحي الأصلي للإله الأعلى للشعوب البدائية قد وقع تحريفه بفعل الضعف البشري الذي انزلق بها نحو عبادة الإنسان والأوثان[4].

وتعرف معظم المجتمعات الإسلامية هذا الصنف من التصوف، بأشكال مختلفة ودرجات متفاوتة. بيد أن المجتمع المغربي يعتبر بلد التصوف الشعبي بامتياز، وذلك لتبجيله لعدد كبير من الأولياء. فهو يلقب بحق ببلد المائة ألف ولي[5]. وقد استقطب هذا العدد الهائل من الأولياء سيلا من الباحثين الأنثربولوجيين والسوسيولوجيين الأجانب كما سنرى فيما سيأتي من هذه الورقة.

---

(2) انظر بهذا الصدد مقالة.

Kate Ostergard Jacobson, Ramadan in Marocco. An analysis of the interaction of Formal and Local traditions - in Temenous vol. 32 - 1996 - Turku Finland.

(3) Anne Katheine Larsen, The impact of the Islami Resurgence on the belief system of Rural Malays. In Temenous, Op. Cit., p : 148.

(4) Clifforel Geertz, Religion : Anthropological stydy - in International Encyclopedia of the social sciences - 1968, vol. 10, p : 400.

(5) بول باسكون، الأساطير والمعتقدات بالمغرب - ترجمة "مصطفى المسناوي - مجلة بيت الحكمة، العدد الثالث، السنة الأولى - 1968 ص : 96.

والأولياء كما هو معلوم شخوص من البشر يعتقد أنهم يمتلكون القدرة على قهر الأرواح الشريرة، وجلب الخير لمن يرضى عنهم، وإلحاق الشر بمن يسخطهم من الناس، وذلك بفعل مالديهم من بركات. وقد عرف هؤلاء المدركون في التاريخ المغربي تارة بالصلحاء وتارة بالمرابطين وتارة بالمتصوفة [6].

وقد شكل التصوف الشعبي بالمغرب موضوعا خصبا للكتابة حيث اهتمت المؤلفات التقليدية بمختلف فروعها بمناقب الصلحاء وكراماتهم، وتعرضت السوسيولوجيا الكولونيالية للظاهرة المارابوتية فأنجزت حولها مجموعة من المنوغرافيات، كما تناولت دراسات تاريخية مغربية معاصرة الأدوار السياسية للصلحاء في تاريخ المغرب، وقاربت دراسات أنثربولوجية أنجلو أمريكية الموضوع نفسه من زوايا مختلفة. وإذا ما وضعنا جانبا كتب الأنساب والمناقب والإستوغرافية التقليدية بسبب تناولها السطحي لسيرة الصلحاء، حيث لم تقدم سوى معلومات مختزلة ومدبجة في أسلوب منمط لايختلف من ولي لآخر، واستبعدنا الدراسات التاريخية المعاصرة بسبب تركيزها على الأنشطة السياسية لهذه الزعامات، وأردنا تقديم نظرة سريعة ومختصرة عن مجمل الدراسات التي أنجزت حول الموضوع، والتي تكشف عن طبيعتها السوسيولوجية، فإننا سنجد أنفسنا أمام ثلاث أطروحات أساسية : فهناك أولا الأبحاث الرائدة لإدوارد وسترمارك التي أسفرت عن أطروحته الرئيسية : "البقايا الوثنية في الحضارة المحمدية" [7]، ثم تأتي الدراسات الكولونيالية التي ارتبطت بتثبيت نظام الحماية الفرنسية على المغرب، لترجىء سبب وجود هؤلاء الأشخاص

(6) أحمد التوفيق : المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (إيلو نتان 1850-1912) منشورات كلية الآداب الرباط ـ الطبعة الثالثة 1983 ـ ص 432.

(7) انظر بهذا الصدد أعمال وستر مارك حول المجتمع المغربي، وبالأخص منها :

Ritual and Belief in Morocco Two tomes New York University Books 1968.

Les survivances païennes dans la civilisation mahométane. Payot, Paris, 1935.

الفتشة بتعبير " ألفرد بيل " إلى التوحيد المفرط في التجريد للإسلام من جهة، وإلى عملية أسلمة المعتقدات الوثنية من جهة ثانية(8).

أما الدراسات الأنثربولوجية الأنجلو أمريكية وبالأخص تلك التي تنتمي منها إلى الاتجاه التأويلي، فقد دعت إلى تجديد الأسئلة والمرجعيات في التعامل مع هذه المعتقدات التي تشكل جزءا من تصورات المغاربة وتمثلاتهم الثقافية حول الوجود وحول علاقاتهم الاجتماعية(9).

ويتجسد التصوف الشعبي اليوم بالمغرب عبر هذا الكم الهائل من الأضرحة المتناثرة في كل مكان، حيث إن " ورثة " هؤلاء المدركين دفيني الأضرحة قد فضلوا الاكتفاء بالإشراف على تدبير بركة أسلافهم بدل لعب أدوارهم. فقد أصبح من الصعب جدا على الصلحاء الأحياء الاحتفاظ

---

(8) انظر الدراسات التالية :

Edmon Doutté : Notes sur l'Islam Maghrébin, les Marabouts, extrait de l'histoire des religions. Tome XI et XII - Emest Lerouse Editeur - Paris, 1900.

Edmon Doutté : Marrakech Comité du Maroc, Paris, 1905.

Edmon Doutté : Magie et Religion en Afrique du Nord Maisonneuve. P. Geuthner. SA, Paris, 1984, (Publié la première fois en 1909).

Edmon Goutté : En tribu-Paul Geuthner editeur, Paris, 1914.

Edouard Montet : Le culte des saints musulmans dans l'afrique du nord et plus spécialement au Maroc. Librairie Georg & cie - Genève 1909.

Henri Basset : Le culte des grottes au Maroc - Alger. Ancienne maison Bastide - Jordan Jules carbonel - 1920.

Emile Laoust : Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographie - Dialects du Maroc - Paris - Augustin Challamel - éditeur 1920.- Alfred Bel : La religion Musulmane en Berberberie, Paris, Librairie orientale, Paul Geuthner. 1938.

George Drague : Esquisse d'histoire religieuse du Maroc, confrèries et zaouias - J. Peyron et cie, Editeurs, Paris 1951.

Emile Dermenghem : le culte des saints dans l'Islam maghrebin - Gallimard - Paris, 1954.

Jacques Berque : Structures sociales du haut Atlas. P.U.F., Paris, 1955.

(9) انظر بهذا الصدد كل من :

Clifforel Geertz : Islam Observed - Religious Development in Morocco and Indonisia. University of Chicago Press, édition, 1971.

وديل إيكلمان، الإسلام في المغرب، ترجمة محمد أعفيف ، جزآن دار توبقال للنشر 1989 و1991.

بحظوتهم وسمعتهم طويلا، "فأولاد السيد" أو "أولاد الشيخ" أو "الحفظان" يشكلون في الواقع زعامات دينية محلية تسيطر على الأضرحة ومصادرها المادية؛ ذلك أنهم ليسوا فقط أقدر الناس على فهم شبكة العلاقات الموجودة بمجتمعاتهم المحلية، بل أكثر تحكما فيها واستغلالا لها لمراكمة الثروة والنفوذ. ويملك هذا الوجود الضخم للأضرحة جغرافيته وتاريخه وتراتبياته؛ فهناك أضرحة الأولياء الذين أسسوا زوايا قوية وموسرة أو انحدروا من سلالة مؤسسيها والتي تتميز عادة بفخامة بناياتها وحجم تجهيزاتها وأناقة زخارفها وتنجيدها، وبتوفرها على قاعدة اقتصادية متمثلة في عزائب فلاحية وعقارات تجارية... وهناك أضرحة لأولياء ذوي شهرة محلية ووجود تاريخي مغمور صعب الإثبات أحيانا، والتي تتميز بتواضع بنياتها وباعتمادها كليا على ما يقدمه الزوار من هدايا وقرابين[10].

وتحاول هذه الورقة تحليل سيرة الولي سيدي مسعود بن احسين دفين منطقة دكالة، كما يتصورها ويتداولها الناس عبر رواية شفوية تحكي قصة هذا المدرك الشعبي. وهذا العمل لايتوخى البتة "تحقيق" الوقائع والأحداث التي تتضمنها هذه الحكاية، بل إنه لايهتم مطلقا بمدى صحة الوجود التاريخي أصلا لهذه الشخصية الدينية، بقدر ما يسعى إلى محاولة الاقتراب من فهم هذه التصورات والتمثلات حول "الصلاح" والصلحاء التي يحملها ويدافع عنها عدد كبير من الناس اليوم. وقبل أن نسترسل في تحديد طبيعة الأسئلة الموجهة لقراءتنا نقدم نص هذا المتن الشفوي الصغير - إذا جاز التعبير - كما حصلنا عليه[11]: "نشأ سيدي مسعود بن احسين يتيما يرعى الغنم، ويعيش مع أمه بسهول دكالة، وذات يوم وبينما كان يحرس قطيعه، مربه

(10) انظر الصفحة 11 من مؤلف إيميل درمنغن السابق الذكر.

(11) إننا ندرك جيدا صعوبة تحويل نص شفوي من اللغة الدارجة المغربية إلى نص عربي فصيح ومكتوب، لهذا فقد توخينا كل الحذر، وراعينا بقدر الإمكان الدقة المطلوبة في نقل كل إيحاءات النص داخل لغته الأصلية.

ركب متوجه إلى الولي الصالح سيدي امحمد الشرقي بأبي الجعد، فترك الطفل القطيع وتبع الركب الذي طرده أصحابه لكنه أصر على الانضمام إليهم، وبقي يتبعهم من الخلف، فلما توغلوا في الطريق خافوا عليه من التيه فألحقوه بهم، وعندما وصل الركب إلى أبي الجعد، توجه أصحابه إلى مقابلة الشيخ سيدي امحمد الشرقي تاركين خلفهم الطفل لحراسة الدواب، فلما أقبلوا على الولي يريدون مقابلته رفض استقبالهم بدعوى أنهم لم يأتوه جماعة، فاستغرب أصحاب الركب وأعادوا الكرة ،لكن الشيخ أصر على موقفه فأخبروه إذاك بأنهم لم يتركوا خلفهم سوى صبي يحرس الدواب، فابتسم الولي قائلا : إن ذلك الطفل هو الخير والبركة، وأنه سيصبح ذا شأن عظيم، فجاؤوه بالصبي فأكرم وفادته، ولما عاد الركب أدراجه بقي الطفل في ضيافةالولي الشرقاوي، وذات يوم وبينما كان الشيخ نائما مستلقيا على ظهره تسلل الطفل خلسة ومص أصابع يده اليسرى ثم هم باليمنى فإذا بالولي يستيقظ من غفوته ويمنعه قائلا : لوفعلت لما تركت لذريتي شيئا، وعقب هذا الحدث ألحق الصبي بخدام الزاوية فكلف بطحن الحبوب، فكان يجلس ويأمر الجن بإدارة رحى الطحين بدلا عنه، فاطلعت إحدى الخادمات على سره وأرادت إفشاءه فنهاها عن ذلك لكنها لم تنته فأفقدها بصرها ؛ وقد كان الشيخ الشرقاوي مسافرا في هذه الأثناء، ولما عاد علم بالأمر فطلب من تليمذه أن يعيد للمرأة بصرها، فما كان منه إلا أن مسح بكفيه على وجهها لتحقق المعجزة، وبعدها أمره الشيخ بالرحيل قائلا : لايسكن ثعبانان نفس الجحر، فاشترط سيدي مسعود لرحيله أن يهبه الشيخ جارحته للاقطاية وجراءها الثلاثة سيدي احرير وسيدي امرير وسيد الغصاب، فلبى الشيخ سيدي امحمد طلبه صاغرا رغم احتجاج أبنائه مقنعا إياهم بضرورة هذا التنازل قائلا : دعوه يرحل فإن بقي تبعه الحجر والشجر، وعاد سيدي مسعود إلى أمه بجارحته وجرائها الثلاثة يصطادبهم الجن فلقبه قومه بسلطان الجن" .

من البديهي جدا أنه لايمكننا استيفاء واستنزاف كل الطاقات التي تزخر بها هذه الحكاية، ذلك أن طبيعة المقال تفرض علينا حصر مستويات التحليل رغم ما يمكن أن يمارسه ذلك من تعسف واختزال على كل أبعاد هذه الحكاية. فنحن سننطلق في محاورتنا لهذا النص من نقطة أساسية مفادها أن هذه التصورات حول الصلحاء وبركاتهم تشكل عنصرا مركزيا متكاملا داخل رؤية منسجمة لكل من وقائع العالم الاجتماعي وعلاقة الإنسان المغربي بالغيب[12]، دون أن ننسى أن هذه الحكاية هي في نفس الوقت بمثابة خطاب ضمني تروج له الزعامات الدينية الشعبية التي تشرف على تسيير الإرث الرمزي والمادي للولي صاحب الضريح، بيد أنه لايمكننا قطعا ترسيم حدود هذين المستويين على وجه الدقة، والقول هنا يبدأ الخطاب وهناك ينتهي الاعتقاد.

ملامح من قمة السند الصوفي

تتضمن هذه الحكاية مجموعة من الخصائص والصفات التي ألحقتها بالولي "سيدي مسعود" والتي ترتبط في المخيال الثقافي للشعوب الإسلامية بسيرة النبي محمد "ص" الذي نشأ يتيما وفقيرا واشتغل بالرعي في طفولته وسبقت "فتحه الإلهي" رؤى العديد من الشخصيات الدينية كورقة بن نوفل وسلمان الفارسي والراهب اليمني[13]. والواقع أن هذا الاقتباس من تاريخ النبوة المحمدية التي تعتبر بمثابة قمة السند الصوفي والمثال الأخلاقي الأعلى للإيمان والتقوى، ليس غريبا على مختلف أشكال التصوف. فالنبي محمد الذي رفض اعتبار نفسه وليا وأقر بعدم قدرته على صنع الخوارق والمعجزات لم يستطع منع بعض معارضيه من إلحاق ونسبة بعضها إليه[14]، كما أن عددا كبيرا من رموز التصوف الإسلامي لجأوا إلى اقتباس مجموعة من العلامات

(12) انظر الصفحة 19 من الجزء الأول من كتاب ايكلمان السابق الذكر.

(13) انظر بهذا الصدد قصة الرسول في سيرة ابن هشام ص 226-256.

(14) انظر الصفحة 120 من كتاب: البقايا الوثنية.... لإدوارد وسترمارك.

التي تنتمي أصلا إلى حقل النبوة المحمدية نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر "صفة الختم" التي تعتبر إحدى أهم مميزات نبوة محمد "ص". فمحيي الدين بن عربي يقول عن نفسه : "فإني أنا الختم لاولي بعدي ولاحامل لعهدي"، كما اعتبر تفضيل الحلاج الولاية الصوفية على النبوة من علامات غلوه وجنوحه وخروجه عن جادة الصواب[15].

الصلاح سر صوفي ينتقل من الشيخ إلى المريد

ترمز الحكاية إلى انتقال السر الصوفي من الشيخ الشرقاوي إلى مريده بمبادرة من هذا الأخير بمص أحد أصابع يدي الأول. ويشكل هذا التعبير الرمزي لانتقال البركة من الشيخ إلى المريد جزءا من التقليد الصوفي الشعبي المغربي المتداول بالسرد والمشافهة، فالولي سيدي امحمد الشرقي انتقلت إليه بركة شيخه سيدي علي أو براهيم بعدما بادر إلى مص تسعة من أصابع قدميه (قدمي الشيخ)، وسيدي الحسن اليوسي امتلك الولاية بشرب ماء غسيل ملابس شيخه المريض سيدي امحمد بن ناصر الدرعاوي[16]، والأمثلة كثيرة... فالسر الصوفي كما تصوره هذه الحكايات طاقة قوية خفية تنتقل من الشيخ إلى مريده بفعل ارتباط حسي وبمبادرة من هذا الأخير، أكثر مما هي تعاليم روحية يتلقاها المريد عبر مراحل عديدة يقطع خلالها مقامات أخلاقية، ويجرب أحوالا نفسية. فالمعرفة بالعلوم الدينية وبالقراءة والكتابة لم تكن، فيما يبدو، شرطا لامتلاك السر الصوفي ولا لتلقينه، فابن أبي محلي الفقيه الثائر المشهور أخذ تصوفه صحبة شيخ أمي يدعى محمد بن مبارك الزعري، والفقيه البجمعوي دعا في رسالته الشهيرة إلى آفاق الإسلام، أهل الكتابة

(15) عبد الرحمان بن خلدون : "شفاء السائل في تحقيق المسائل" المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1959- الصفحة 52 ومابعدها.

(16) انظر الصفحة 22 من كتاب كلفرد جيرتس السابق الذكر (Islam observed) والصفحة 92 من الجزء الثاني من كتاب ديل ايكلمان السابق الذكر.

للأخذ عن شيوخ التصوف الأميين وتدوين ما عندهم[17]، بل كان بإمكان بعض الأولياء إعفاء أنفسهم حتى من أعباء التكاليف الشرعية[18] بينما تبقى مصاحبة الشيخ" شرطا محددا لادعاء الولاية.

الكرامات : إثبات للمقدرة واكتساب للحظوة

أوردت الحكاية ثلاثة خوارق قام بها الولي سيدي مسعود بن احسين بعدما انتقلت إليه بركة شيخه سيدي امحمد الشرقي ؛ فقد أمر الجن بإدارة الرحى (رحى الطحين)، وسلب الخادمة الواشية بصرها ثم أعاده لها تلبية لطلب شيخه، وهذه الخوارق تعرف في أدبيات التصوف بالكرامات، وهي أعمال خارقة للعادة يضطر الأولياء للقيام بها لإثبات مقدرتهم الروحية وإسكات معارضيهم، وقد تكون هذه الكرامات طيرانا في الهواء، أو مشيا على الماء، أو صبرا على الجوع، أو إبراء لمرض عضال، أو مواجهة لجبروت سلطان. . . فقد كان سيدي رحال يحوم في الهواء، وسيدي إبراهيم يقتات بتمرة في اليوم، أما سيدي احماد أو موسى، ولي الجنوب الغربي، الكبير، فقد أخرج بضربة واحدة من قدمه شجرة أركان من الأرض، واستطاع سيدي الحسن اليوسي أن يرهب السلطان الأعظم ويجبره على الاعتذار له وتلبية مطالبه[19].

فوجود الضريح وحده لا يكفي لكي يكون هناك ولي، بل ينبغي أن توجد أيضا حكايات تتضمن تحقيق هذا الولي لعدد من الكرامات يبني

(17) انظر بهذا الصدد كلا من : مقالة عبد المجيد القدوري : "ابن أبي محلي نموذج الفقيه الثائر على الوضعية والمنادي بالوحدة". الصفحة 287، ومقالة أحمد التوفيق "أبو الحسن علي بن سليمان البجمعوي الدمنتي ورسالته إلى آفاق الإسلام" الصفحة 273، المنشورتين ضمن أعمال "في النهضة والتراكم، دراسات في تاريخ المغرب والنهضة العربية مهداة للأستاذ محمد المنوني". دار توبقال للنشر ـ 1986.

(18) ذكر شارل لوكور أن أحد الأولياء كان يتجنب جهرا القيام بالصلاة والصوم، واعتبر امتناعه على ذلك دلالة على الصلاح ـ انظر الصفحة 57 من الجزء 2 من كتاب ايكلمان السابق الذكر.

(19) انظر الصفحة 97 من مقالة بول باسكون السابقة الذكر ـ والصفحة 34 من كتاب كلفرد جيرس السابق الذكر.

عليها حظوته ويثبت بها مقدرته على امتلاك البركة وتسخيرها لمريديه وخدامه وقاصديه.

الرابطة الصوفية بين الأولياء وتفاوت القدرات

تعكس هذه الحكاية من خلال تقديمها لشكل العلاقة التي جمعت بين الوليين سيدي مسعود بن احسين وسيدي امحمد الشرقي تصورين أساسيين اثنين، أولهما اختلاف وتفاوت القدرات التي يمتلكها الأولياء، فالكبار منهم فقط هم الذين يتمتعون بقدرات شمولية تضمن قضاء حاجات متعددة ومتنوعة، أما الآخرون فتقتصر قدراتهم على شفاء أصناف معينة من الأمراض. فسيدي مسعود "بطل حكايتنا" يختص فقط في إبرائه للأمراض التي يعتقد أنها ناتجة عن أعمال الجن كالصرع والفصام والجنون، في حين يعتبر سيدي امحمد الشرقي من الأولياء الكبار الذين يلبون كل طلبات خدامهم وقاصديهم من الناس.

أما التصور الثاني فيتعلق بطبيعة العلاقات التي تجمع بين الأولياء، فهي ليست علاقات دائمة وثابتة بل متغيرة ومتقلبة بتقلب الظروف و"الأحوال"، شأنها في ذلك شأن كل العلاقات الثنائية التي تجمع بين الأفراد والتي تخضع إلى عمليات تقويم مستمرة. وقد أورد أيكلمان حكاية في هذا الصدد عن علاقة الولي سيدي امحمد الشرقي بمريده تقول بأن الشيخ الولي كان يمنح خلال العهد الأول من حياته الصوفية بركته وسره لكل من يقصده من الأولياء، أو يسعى إلى ذلك مهما كان انتماؤه أو ارتباطه بأولياء آخرين، فقد أخذ عنه البركة سيدي علي بن حمدوش مؤسس الطريقة الحمدوشية، وغيره من مشاهير الصلحاء، لكنه تحول عن ذلك في الفترات الأخيرة من حياته، حيث مال إلى الاقتصار على منح بركته وسره الصوفي إلى أبنائه وذريته[20].

(20) انظر الصفحتين 55 و 96 من الجزء 2 من كتاب ايكلمان السابق الذكر.

الأولياء صلة الوصل بين العالمين

ترسم لناهذه الحكاية عبر مختلف أحداثها الصورة التي يدرك بها الناس الصلحاء وبركاتهم، فعندما ينتقل السر الصوفي إلى أبدان الأولياء بإرادة واختيار إلهيين، يكتسبون درجة من التقرب عند الله تجعلهم يتجاوزون طبيعتهم البشرية ؛ فهم يمتلكون البركة "على نفس النحو الذي يحصل به الناس على القوة والشجاعة أو الجمال أو غيره من الصفات "[21]، كما أنهم كانوا يعيشون دائما في زمن اسمه "بكري" ، زمن ليس له بالضرورة سياق تاريخي واضح ومحدد، يتوسطون خلاله وبعده، بين الإله والبشر لقضاء حاجات السائلين، ذلك أن صلة الأولياء لاتنقطع بموتهم البيولوجي مع هذا العالم وأناسه، فهم يظلون أحياء في أضرحتهم يواصلون التدخل لصالح "قاصديهم من الناس" لإبراء أمراضهم، وإبعاد سوء الحظ عنهم، وإنزال العقاب (الغيبي) بأعدائهم. . . فكل ما يحدث في هذه الدنيا هو حتما من صنع الإرادة الإلهية، بيد أن هذا لايمنع هذه الإرادة الإلهية من العمل بتدخل من الأولياء أو بطلب منهم. فالوساطة التي شكلت وتشكل القاعدة الأساسية للتصوف الشعبي بالمغرب، جزء لايتجزأ من الإسلام كما يدركه ويفهمه هؤلاء الناس، رغم اعتراض الفقهاء واحتجاجهم، ذلك أن العلاقات التي تربط الناس بالغيب تماثل في نمطها إلى حد كبير العلاقات التي يعتقد أنها تحكم بنية التنظيم الاجتماعي بالمغرب، ويكمن الفرق الوحيد بين العلاقتين فقط في الاعتقاد بكون الغيب أكثر جبروتا من البشر، حيث يصعب دائما التكهن بما يصدر عنه[22].

وتبقى قوة "النية" التي تميز "المؤمن" عن "المتشكك" هي التي تحدد استجابة الطلب وقضاء الحاجة، هذه النية التي يعبر عنها الخشوع والرهبة كما تعبر عنها قيمة الهدية وحجم القربان.

(21) كلفرد جيرس : "Islam observed" مرجع سابق الذكر ص 32.

(22) ديل ايكلمان "الإسلام في المغرب" ج 2 مرجع سابق الذكر ص ص 48 و49.

الإمام الشعراني و نبذة عن رسالته المسماة الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية

بشرى اشماعو الفهري

التعريف بالإمام الشعراني (898-973هـ)

1 – مولده و نشأته.

ولد الشعراني على أصح الروايات وأشهرها في السابع والعشرين من رمضان سنة ثمان وتسعين وثمانمائة هـ ببلدة قلقشندة، وهي قرية جده لأمه، ثم انتقل بعد أربعين يوما من مولده إلى قرية أبيه ـ ساقية أبي شعرة ـ وإليها ينتسب، فلقب بالشعراني، وعرف بهذا اللقب واشتهر به، وإن كان قد سمى نفسه في مؤلفاته بالشعراوي.

توفي والده قبل أن يبلغ العاشرة فنشأ يتيما من الأبوين، وكان الله وحده ـ كما يقول ـ هو نصيره ووليه.

حفظ القرآن الكريم وهو في التميز، وكان مواظبا على الصلوات الخمس في أوقاتها منذ كان عمره ثمان سنوات. وقد هاجر من الريف إلى مصر لقراءة العلم فحفظ الآجرومية ومتون العلم على يد أخيه الشيخ عبد القادر.

اضطرب رجال التاريخ في الحديث عن طفولته ونشأته، فبعض المستشرقين "كرويمر و نيكلسون" ذهب إلى أنه اشتغل في مطلع حياته

بالنسيج كما تذكر ذلك دائرة المعارف الإسلامية، ولكن المستشرق "فولز" يرد على هذا القول بقوله : "إن حياة الشعراني كانت زاخرة دائما بالعبادة، حافلة بالتعليم، فلم يكن من الميسور أن يجد وقتا لاينجز فيه عملا" . ويؤكد هذا الإمام الشعراني نفسه مجيبا عن هذا الموضوع من خلال كتابه "لطائف المنن و الأخلاق" : إن من منن الله علي أنه لم يكن هناك عوائق تعيقني عن طلب العلم والعبادة منذ طفولتي، وكانت القناعة من الدنيا باليسير سداي ولحمتي، وهذه القناعة أغنتني عن الوقوع في الذل لأحد من أبناء الدنيا، ولم يقع لي أنني باشرت حرفة ولا وظيفة لها معلوم دنيوي منذ بلغت، ولم يزل الحق تعالى يرزقني من حيث لا أحتسب إلى وقتي هذا" .

وعن تاريخ حضوره إلى القاهرة، ومقامه بالمسجد الغمري، يقص علينا بأسلوبه الأخاذ ذلك فيقول : " . . . ، وكان مجيئي إلى القاهرة افتتاح سنة عشر وتسعمائة وعمري إذ ذاك اثنتا عشرة سنة، فأقمت في جامع سيدي أبي العباس الغمري، وحنن الله علي شيخ الجامع وأولاده فمكثت بينهم كأني واحد منهم، آكل مما يأكلون، وألبس مما يلبسون، أقمت عندهم حتى حفظت متون الكتب الشرعية وآلاتها على الأشياخ" .

ولبث في مسجد الغمري يعلم ويتعلم ، و يتهجد ويتعبد سبعة عشرعاما. ثم انتقل إلى مدرسة أم خوند، وفي تلك المدرسة بزغ نجمه وتألق.

2 - أساتذته وشيوخه :

ظل الإمام الشعراني تحت ظلال المساجد طالبا للعلم و العبادة، باحثا عمن يأخذ بيده إلى العلم والعمل، مجاهدا في سبيل الكمال العلمي والخلقي.

و منذ يومه الأول بالقاهرة اتصل بصفوة علمائها كجلال الدين السيوطي وزكريا الأنصاري وناصر الدين اللقاني وشهاب الدين الرملي والسمانودي و أضرابهم.

وقد أفاض في ذكر أساتذته في كتبه كما أفاض في ذكر إجلالهم وتعظيمهم والثناء عليهم وحبهم له. يقول في كتابه "لطائف المنن والأخلاق" :

" وممن كان يبالغ في محبتي ويمنحني الفوائد والتكسب من العلوم لمكان أدبي معه شيخ الإسلام زكريا، و كان يقول لي : والله إني أود أن لو أسقيك جميع ما عندي من العلوم في مجلس واحد، وكذلك الشيخ نور الدين المحلي، والشيخ أمين الدين الإمام بجامع الغمري، و الشيخ عبد الحق السنباطي، والشيخ برهان الدين بن أبي شريف، والشيخ شمس الدين السمانودي، والشيخ شهاب الدين الرملي، فكانوا كلهم يحبونني " . لقد أدرك الإمام الشعراني نحو سبعين شيخا مربيا. يقول : "وقد أدركنا بحمد الله جملة من أشياخ الطريق أول هذا القرن، وكانوا على قدم عظيم في العبادة والنسك والورع والخشية وكف الجوارح الظاهرة والباطنة عن الآثام حتى لا تجد أحدهم قط يعمل شيئا يكتبه كاتب الشمال، وكان للطريق حرمة وهيبة " . وعن آخر شيخ أدركه وهو علي المرصفي يقول : "وكان آخر الأشياخ الذ ين أدركناهم سيدي الشيخ علي المرصفي رضي الله عنه، فلما توفي في جمادى الأولى سنة ثلاثين وتسعمائة، انحل نظام الطريق في مصر وقراها، وجلس كثير للمشيخة بأنفسهم من غير إذن من أشياخهم، فلا حول ولا قوة إلا بالله العظيم "(1).

كان الإمام الشعراني كثير المطالعة لكتب الشريعة وآلاتها من تفسير وحديث وأصول وفقه وتصوف، اطلع عن كثب على كتب المذاهب الثلاثة ومذهبه الشافعي، يقول في "لطائف المنن والأخلاق" : . . . ثم مطالعتي لكتب مذاهب الأئمة الثلاثة زيادة على مذهبي لأتحرز من مخالفة الأئمة في أعمالي كلها وبكون عملي موافقا لهم حسب الطاقة. ثم كثرة توجيهي وتقريري لمذاهب المجتهدين حين تبحرت في العلم حتى كأني واحد من أمهر فحول مقلدي ذلك المذهب " .

(1) الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية ص 19.

إذن على يد هؤلاء الأعلام درس العلوم الإنسانية والثقافة بشتى فنونها في التفسير والحديث والأدب والأصول والفقه والتصوف واللغة . . . حتى غدا لايتصور أحد من معاصريه أحاط بما أحاط به علما، أو تخلق بما تخلق به عملا .

ومع هذه الدراسة الشاملة كان يتطلع دائما إلى سلوك الطريق المضيء، الطريق الصاعد إلى الله، المتقرب من حضرته العلية، طريق التصوف كما رسمه شيوخه وتذوقه سالكوه .

3 - تصوفه :

كان صوفيا في منهجه الذي ارتضاه وأخذ نفسه به طول حياته . يقول في المنن : "إن من منن الله علي أن ألهمني مجاهدة نفسي من غير شيخ منذ طفولتي" ومع ذلك كان ينشد الشيخ الذائق الواصل صاحب البصيرة ليعينه على اختصار الطريق، وعلى إزالة عقبة النفس الخفية .

لقد بحث طويلا عن ضالته إذ كان يتصل بشيوخ التصوف يلتمس عندهم المفاتيح والأبواب ـ كما يقول ـ فلم يجد عند أحد منهم أمله . يقول : "ولقد اجتمعت بخلائق لا تحصى من أهل الطريق ألتمس لديهم المفاتيح والأبواب فلم يكن لي وديعة عند أحد منهم" .

وأخيرا يجد داله على الله الشيخ سيدي علي الخواص . لقد فتح الله على الشعراني بلقائه واجتماعه به . ولقد كان سيدي علي الخواص أميا والشعراني عالما .

ونجد سيدي عبد الوهاب الشعراني يصف شيخه بأبلغ الأوصاف وأدقها فيقول في هذا الصدد : "رجل غلب عليه الخفاء فلايكاد يعرفه بالولاية والعلم إلا العلماء العاملون لأنه رجل كامل عندنا بلاشك والكامل إذا بلغ مقام الكمال في العرفان صار غريبا في الأكوان" .

ويتحدث عن بحار علوم شيخه وعما بلغه من العلوم على يده فيقول :

" وكانت مجاهدتي على يد سيدي علي الخواص كثيرة ومتنوعة، منها أنه أمرني أول اجتماعي به ببيع جميع كتبي والتصدق بثمنها على الفقراء ففعلت ! وكانت كتبا نفيسة مما يساوي عادة ثمنا كثيرا فبعتها وتصدقت بثمنها، فصار عندي التفات إليها لكثرة تعبي فيها وكتابة الحواشي والتعليقات عليها، حتى صرت كأنني سلبت العلم فقال لي : اعمل على قطع التفاتك إليها بكثرة ذكر الله عز وجل، فإنهم قالوا : "ملتفت لا يصل" فعملت على قطع الالتفات إليها حتى خلصت بحمد الله من ذلك، ثم أمرني بالعزلة عن الناس حتى صفا وقتي. وكنت أهرب من الناس وأرى نفسي خيرا منهم فقال لي : اعمل على قطع أنك خير منهم، فجاهدت نفسي حتى صرت أرى أرذ لهم خيرا مني، ثم أمرني بالاختلاط بهم والصبر على أرذلهم وعدم مقابلتهم بالمثل، فعملت على ذلك حتى قطعته، فرأيت نفسي حينئذ أنني صرت أفضل مقاما منهم، فقال لي اعمل على قطع ذلك فعملت حتى قطعته. ثم أمرني بالاشتغال بذكر الله سرا وعلانية والانقطاع إليه، وكل خاطر خطر لي مما سوى الله عز وجل صرفته عن خاطري فورا فمكثت على ذلك عدة أشهر ".

وبهذا أصبح الشعراني إمام عصره، ذوقا وعلما، وغدا قطبا تدور حوله الأحاديث. لقد أسس زاوية يلتقي فيها طلاب العلوم الشرعية مع أذواق وأشواق، وغدت زاويته من أكبر منارات العلوم والثقافة والتوجيه في العالم الإسلامي في ذلك الوقت، ملجأ للعلماء والأدباء، ومنبرا للدعوة والإرشاد ، وساحة للذكر والعبادة، وملاذا لطلاب العلم والذوق، وملجأ لأصحاب الحاجات والشفاعات.

لقد تخلق بخلق القوم أهل التصوف وتأدب بأدبهم وأخذ نفسه بكل ما كتب وسطر في كتبه، فكان خلقه صورة رسالته، وكان المدافع الأول

عن الشعب في وجه الطغاة من الولاة، وكان يشارك المسلمين في أحزانهم وآلامهم، وهو لايرى الإنسان إنسانا إلا إذا شارك الناس أحزانهم وآلامهم ؛ يقول : "من ضحك أو استمتع بزوجه أو لبس مبخرا أو ذهب إلى مواضع المنتزهات أيام نزول البلاء على المسلمين فهو والبهائم سواء" . ثم يقول واصفا خلقه وسلوكه : . . . "ثم غيرتي على أذني أن تسمع زورا، وعيني أن تنظر محرما، ولساني أن يتكلم باطلا" . ويقول أيضا : "مما أنعم الله به علي عدم خروجي من بيتي إلا إذا علمت من نفسي القدرة بإذن الله على هذه الثلاث خصال، تحمل الأذى عن الناس، وتحمل الأذى منهم، وجلب الراحة لهم" .

ومازال يتحدث عن نفسه مما وفقه الله إليه من علم وعمل فيقول : "مما أنعم الله علي به تقديم الأهم فالمهم من المأمورات الشرعية من حيث كنت صغيرا إلى وقتي هذا، ولذلك لم أعول قط على علم من غير عمل، ولا على نافلة قبل العمل على إكمال الفريضة الكمال النسبي الذي يصل إليه أمثالنا وقد قالوا : "من اشتغل بالنوافل عن الفرائض فهو أحمق" .

ورغم هذه القيم والأخلاق التي من الله بها عليه فإنه لايركن إلى نفسه ولايزكيها مستندا إلى وصية الجيلي، يقول : "ومما أنعم الله تبارك وتعالى به علي، عدم استبعادي على نفسي وقوعها في الكبائر فضلا عن الصغائر، ولوصارت يقتدى بها في مثل هذا الزمان المبارك. فإن من وصية سيدي عبد القادر الجيلي رضي الله تعالى عنه، إياك أن تستبعد وقوعك في أكبر الكبائر ولوتوالت عليك المراقبة لله آناء الليل وأطراف النهار، لأن باب العصمة مسدود على غير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وكمل اتباعهم على الصحيح، فلا أمان لنا مادمنا في هذه الدار، وقد أغوى إبليس خلقا كثيرا حيث ظنوا بأنفسهم الخير ووقعوا في أكبر الفواحش وبعضهم أوقعه في عمل الزغل وشنقوه أو نفوه" (2) .

(2) لطائف المنن والأخلاق ص 131 .

4 – علوم الشعراني ومصنفاته

ألف الإمام الشعراني في كل أفق من آفاق المعرفة العلمية والذوقية، فكتب في التفسير والحديث والفقه والتصوف والنحو والطب والكيمياء وغيرها من ألوان العلوم والمعارف.

وقد استغرقت بعض كتبه خمسة مجلدات ووقع الكثير منها في مجلدين. وأكثرها موجود في دور الكتب. وقد أحصى المستشرق بركلمان أكثر من ستين محفوظة في دور العلم العالمية. يقول الشعراني في هذا الصدد:

" ومما من الله تبارك وتعالى به علي تأليفي كتبا كثيرة في الشريعة، وغالبها ابتكرته ولم أسبق إليه، وذلك ككتاب البحر المورود في المواثيق والعهود، وكتاب كشف الغمة عن جميع الأمة، جمعت فيه أدلة المذاهب الأربعة من غير عزو إلى من خرجها من الحفاظ، ثم صنفت بعده كتاب المنهج المبين في بيان أدلة المجتهدين، عزوت فيه كل حديث إلى من رواه، فكان كالتخريج لأحاديث كتاب كشف الغمة، وكتاب البدر المنير في غريب أحاديث البشير النذير، وكتاب مشارف الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية . . . ، وكتاب قواعد الصوفية، وكتاب مختصر قواعد الزركشي، وكتاب منهاج الوصول إلى علم الأصول، وكتاب اليواقيت و الجواهر في بيان عقائد الكبائر، وكتاب الجوهر المصون في علوم كتاب الله المكنون، وكتاب طبقات الصوفية، وكتاب مفحم الأكباد في بيان مواد الاجتهاد، وكتاب لوائح الخذلان على كل من لم يعمل بالقرآن، وكتاب حد الحسام على من أوجب العمل بالإلهام، وكتاب التتبع والفحص على حكم الإلهام إذا خالف النص، وكتاب البروق الخواطف لبصر من عمل بالهواتف، وكتاب كشف الحجاب والران عن وجه أسئلة الجان، وكتاب فرائد القلائد في علم العقائد، وكتاب الجواهر والدرر، جمعت فيه ماسمعت من العلوم

والأسرار من سيدي علي الخواص رحمه الله تعالى، وكتاب الكبريت الأحمر في بيان علوم الكشف الأكبر، وكتاب الاقتباس في علم القياس، وكتاب تنبيه المغتربين في القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر، وغير ذلك مما سارت به الركبان إلى بلاد التكرو.

نبذة عن رسالة الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية

ألف الشعراني هذا الكتاب بعد كتابه الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية. وقد كتبه في أواخر حياته، وجاء صورة كاملة لمجاهداته وأذواقه وعلومه، فهو أحد كتب التربية الصوفية رسم فيه صاحبه آداب الطريق، وعقباته ومزالقه وفتوحاته، وحشد فيه مجموعة طيبة من أقوال وآراء كبار رجال التربية الصوفية كإبراهيم الدسوقي، وعلي وافا، وعلي المرصفي، والإمام القشيري، ومحمد الشناوي، ومحمد الغمري، وإبراهيم المتولي. وانتهى من تأليفه في عشري ذي الحجة الحرام سنة إحدى وستين وتسعمائة بمصر المحروسة.

وعن سبب تأليفه لرسالته هاته قال في المقدمة: "وكان من الباعث لي على تأليف هذه الرسالة طلب النصح لنفسي ولإخواني حيث تحلينا بخلال الأشياخ ومشينا على مراسمهم الطاهرة، وظن كل واحد منا نفسه أنه صار من أشياخ الطريق، فوضعت هذه الرسالة كالميزان التي يوزن بها المحق والمبطل، فمن وافق حاله مافيها فليحمد الله، وإلا فليستغفر من دعاويه الكاذبة".

وقد افتتح رسالته بمبحث تحت عنوان "سند التلقين الصوفي" بين فيه سند القوم في تلقينهم لمريديهم الذكر، وعززه بأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم بمبحث آخر يتعلق بآداب الذكر. يقول في الصفحة 34 ومابعدها: "وأما بيان آداب الذكر وبيان ثمرة التلقين فاعلم ياأخي: أن كل عبادة خلت من الآداب فهي قليلة الجدوى، وأجمع

الأشياخ أن العبد يصل بعبادته إلى حصول الثواب، ودخول الجنة، ولايصل إلى حضرة ربه، إلا إن صحبه الأدب في تلك العبادة.. "، ويستشهد لذلك بأحاديث قدسية، ثم يلخص آداب الذكر في عشرين أدبا أجمع عليها الشيوخ، خمسة منها سابقة على الذكر، واثنا عشر حال الذكر، وثلاثة بعد الفراغ من الذكر.

كما يؤكد أن فوائد الذكر لاتحصر لأن الذاكر يصير جليس الله. وبعد استشهاده بأحاديث المصطفى صلى الله عليه وسلم يستعين ببعض أقوال الشيوخ كذي النون المصري والكتاني، يقول: "وكان الكتاني يقول: من شرط الذكر أن يصحبه الإجلال لله والتعظيم له وإلا لم يفلح صاحبه في مقامات الرجال، وكان يقول: والله لولا أنه تعالى فرض علي ذكره لما تجرأت أن أذكره إجلالا له، مثلي يذكر الحق تعالى ولم يغسل فمه بألف ثوبة مما سواه قبل ذكره".

وبالذكر تعالج النفس وتتحلى بالأخلاق الحميدة. "ومن شأن العبد مكابدة خواطره ومعالجة أخلاقه ونفي الغفلة عن قلبه بمداومة الذكر، ومن شأنه أن يحث إخوانه على دوام الحمية في الأبدان والقلوب والنفوس وذلك بترك المخالفات وعدم الركون إلى الأغيار وترك الدعاوي فإن من وقع في واحدة من هذه الخصال ولم يحجم عنها فهو معدود من رعاع الناس وأراذلهم، فكما أن قلوب من يحتمي تكون معمورة بذكر الله كذلك يكون قلب من لايحتمي محلا للغفلة والوسواس".

وعن آداب المريد يقول: "اعلم ياأخي أن جميع آداب المريد يعسر حصرها وضبطها في عبارة على وجه التفصيل، ولكن نذكر لها طرفا من ذلك على أن وظيفة الشيخ أنه يستخرج للمريد ما هو كامن فيه لاغير، فإن الله تعالى قد بث في كل روح جميع مايتعلق بصاحبها من المحامد والمزايا،

فما من أمر أمره به شيخه أو نهاه عنه إلا وهو كامن في روحه، وليس مع الشيخ شيء يعطيه للمريد خارجا عنه، فإن حكم المريد في ابتداء أمره، حكم النواة الكامنة فيها النخلة التي هي هنا عبارة عن الصدق في الطريق أو الكذب فيها، ومن أدبه ألا يكثر الكلام إلا لضرورة، ومن شأنه أن لايتكلم ولايسكت إلا بضرورة أو لحاجة شرعية، أو سد باب الكلام اللغو جملة، وقد عدوا قلة الكلام أحد أركان الرياضة "[3]. وكان بشر بن الحارث يقول: " إذا أعجبك الكلام فاسكت، وإذا أعجبك السكوت فتكلم، فإن في الكلام حظ النفس وإظهار صفات المدح "[4].

والطريقة التي ينتمي إليها الإمام الشعراني مبنية على أسس متينة ومشيدة بالكتاب والسنة. يقول في كتابه الطبقات الكبرى المسمى بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار: "إن طريق القوم مشيدة بالكتاب والسنة، وإنها مبنية على سلوك أخلاق الأنبياء والأصفياء وبيان أنها لاتكون مذمومة إلا إن خالفت صريح القرآن أو السنة أو الإجماع لا غير، وأما إذا لم تخالف فغاية الكلام أنه فهم أو تيه رجل مسلم فمن شاء فليعمل به ومن شاء تركه... وأركانها أربعة: الجوع والعزلة والصمت والسهر، ومازاد على هذه الأربعة فهو من التوابع، وقالوا: من ضيع الأصول حرم الوصول".

ويقول أيضا في هذا الصدد: "إن من شرط من يطلب طريق القوم أن يكون متضلعا من علوم الشريعة المطهرة حتى لايصير عنده التفات إلى غير الطريق التي سلكها، وإن طريق القوم محررة على الكتاب والسنة، تحرير الذهب والجوهر، فمن لم يكن من أكابر العلماء لايفلح فيها، لأن له في كل حركة وسكون ميزانا شرعيا يجب عليه عمله قبل الفعل والله أعلم".

(3) الأنوار القدسية ج 1، ص 51.
(4) الأنوار القدسية، ج 1، ص 55.

وعند الإمام الشعراني أن المريد قبل أن يدخل الطريق ينبغي أن يتفقه في دينه لأن الفقه مفتاح الطريق، يقول : "ومن هنا قالوا للمريد تفقه في دينك أولا ثم تعال ادخل الطريق وذلك ليقل التفاته إلى غير الطريق. . . ومن شأنه يخرج من خلاف العلماء إلى وفاقهم ما أمكن، مبادرة منه على وقوع عباداته صحيحة على جميع المذاهب أو أكثرها، فإن رخص الشريعة إنما جعلت للضعفاء وأصحاب الضرورات والأشغال. . . " .

وإذا تساءلنا لماذا لم يتخذ أهل العصر الأول شيوخا ؟ أجاب الشعراني : "وكان أهل العصر الأول لقلة أمراضهم وعللهم لايحتاجون إلى شيخ، فلما ذهبوا وحدثت الأمراض احتاج الفقيه إلى شيخ ضرورة ليسهل عليه طريق العمل بما علم" .

والصوفي الحق، هو من أخلص في العمل، يقول : "فإن حقيقة الصوفي هي أنه عالم عمل بعلمه، أي على وجه الإخلاص لا غير، فليس علم التصوف إلا معرفة طريقة الوصول إلى العمل بالإخلاص لا غير، فإذا عمل العالم بعلمه على وجه الإخلاص كان هو الصوفي الحق[5] .

وعن منهج الدعوة إلى الله يقول : "وإن من سياسة الداعي إلى الله تعالى أن يؤلف الضعفاء بالكلام الحلو والإحسان وتخفيف الأوامر، ثم إذا رسخوا في الطريق فله التحكم فيهم كيف شاء فيزجرهم بمر الكلام ويمنعهم عن لذيذ الطعام ومن مجالسته على الدوام وغير ذلك" .

وعن مصاحبة الشيخ للتربية فقط دون علة يقول : "ومن شأنه أن يصحب الشيخ للتربية فقط دون علة أخرى من أكل وشرب ووظيفة ونحو

(5) قواعد الصوفية ج 1، ص 155 .

ذلك، ومن دخل في صحبة شيخ بعلة من هذه العلل أو غيرها لا يفلح أبدا مادامت تلك العلة فيه . . . " .

ويتحدث عن دوره كمرب مستشهدا بقول شيخه سدي علي الخواص رحمه الله، يقول : "مرتبة هؤلاء المربين أنهم يعلمون الناس الآداب مع الحق ويجمعون قلوبهم على الله" . ولهذا يذكر المريد بالتزام الآداب مع الأشياخ، يقول : اعلم ياأخي أن أحدا من السالكين لم يصل إلى حالة شريفة في الطريق أبدا إلا بملاقاة الأشياخ ومعانقة الأدب معهم والإكثار من خدمتهم، ومن ادعى الطريق بلاشيخ كان شيخه إبليس . . . ومن شأن الأشياخ أن يترفقوا بالمريدين وأن يأخذوا العصاة منهم بالرحمة، ومن شأنهم أن ينظروا إلى العصاة بعين الرحمة لابعين الازدراء والاحتقار .

واعلم ياأخي أن جميع ما ذكرته لك في هذه الرسالة من أخلاق المريدين إنما هو كالقطرة من البحر، فليعرض كل من نظر فيها أحواله على ماذكرته من الآداب فيها، فإن وجد نفسه متخلقا بها فليحمد الله تعالى، وإن وجد نفسه عاريا عنها فليأخذ في أسباب التخلق بالسلوك على يد شيخ ناصح" .

ويستشهد بقول شيخه مجمد المغربي الشاذلي رضي الله عنه فيقول : "كان شيخنا محمد المغربي الشاذلي رضي الله عنه يقول : اطلب طريق ساداتك من القوم وإن قلوا، وإياك وطريق الجاهلين بطريقهم وإن جلوا، وكفى شرفا بعلم القوم قول موسى عليه السلام للخضر ﴿هل اتبعك على أن تعلمني مما علمت رشدا﴾ وهذا أعظم دليل على وجوب طلب علم الحقيقة كما يجب طلب علم الشريعة، وكل عن مقامه يتكلم" .

تأثير مدرسة أبي الغوث بمصر خلال القرنين الهجريين السادس والسابع

محمد الرايس

خصائص الطريقة المدينية

قبل التطرق إلى تأثير هذه الطريقة وجب علينا أولا التعريف بخصوصياتها والأسس الروحانية التي انبنت عليها.

إن الحديث عن خصائص هذه المدرسة لأمر سابق لأوانه لأننا مازلنا في طور البحث والتنقيب عن أسسها الروحية، ولكننا نستغل مشاركتنا في هذه الندوة لتقديم العناصر الأولى التي توصلنا إليها من خلال بحثنا في انتظار استكمال عملنا ونشره[1].

يمكننا القول إن هذه الطريقة التي ظهرت بالغرب الإسلامي في أواخر القرن السادس الهجري هي بمثابة خلاصة للتصوف المغربي الممثل في مدرسة أبي يعزى يلنور شيخ أبي مدين، وابن حرزهم، وأبي شعيب الصنهاجي، والأمغاريين بتيط، والتصوف الأندلسي الممثل في مدرسة ألمريا لابن عريف- وكان أبو مدين على علاقة بأهم تلامذته الغزال، والتي انصهرت في الشرق

---

(1) فيما يخص خصائص المدرسة المغربية وتأثيرها على التصوف المصري، وفي انتظار الجزء الثالث من أطروحتنا، اعتمدنا على العرض الدقيق والغني الذي قدمه صديقنا طه عبد الرحمن تحت عنوان: "نماذج من روابط العمل الأخلاقي بين أهل المغرب وأهل مصر" لندوة العلاقات المغربية المصرية، في دورتها الثالثة، والتي طبعت أعمالها سنة 1992، ص 90-114.

بروحانية هؤلاء الشيوخ المغاربة، والتصوف المشرقي من خلال المدرسة القادرية لعبد القادر الجيلاني، إلا أنه غلب على هذه الطريقة طابع المدرسة المغربية التي تميزت في القرنين السادس والسابع بعدة سمات أهمها البعد عن التجزيء والتجريد والتسييس، مع التركيز الشديد على التربية الخلقية والتزكية الروحية.

1 - البعد عن التجزيء أو الخاصية التكاملية

ويظهر في أصناف الجمع الثلاثة التالية :

- **الجمع بين التصوف والفقه** الذي يتمثل في كون كل الصوفية المغاربة أخذوا الفقه في معناه الأصلي الواسع، بل إن أغلبهم كانوا فقهاء، أو محدثين، أو على الأقل من حافظي القرآن والمتون العلمية، مما جعل بعضهم يشتغل بالتدريس والتحفيظ، بل أكثر من ذلك، مشاركتهم للفقهاء في القيام بالأعمال الظاهرة، بل تفوقهم عليهم في بعض الأمور (مسألة تصدي الشيخ أبي محمد صالح لفتوى إسقاط الحج على المغاربة وإعادة فتحه لطريق الحج[2]، خصوصا فيما يخص إحداث وسائل تعين على نشر العقيدة وترسيخها في نفوس بعض من لم يتشبع بعد بروح الإسلام من البربر والقبائل البدوية كالذكر الجماعي وقراءة القرآن جماعة، ذلك أن بعض الصوفية رحلوا للبوادي والمناطق النائية يعلمون الناس أمور دينهم داخل الزوايا التي أنشؤوها.

- **الجمع بين التجريد والتسبب** الذي هو التجرد من الحظوظ الدنيوية، وليس التملص من طلب الأسباب للرزق. فكل رجالات التصوف المغربي

(2) فيما يتعلق بهذا الشيخ الصوفي، انظر أطروحتنا الجامعية : مظاهر من الحياة الصوفية بالمغرب إبان القرن السابع والثامن الهجري من خلال تحقيق ودراسة نقدية لنص المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح، جامعة بروفانس، 1996، جزآن في انتظار الجزء الثالث المتعلق بمدرسته الصوفية.

اتخذوا وسائل العيش ترفعا عن ما في يد الخلق، فما رسوا التدريس والتجارة والزراعة ونصحوا مريديهم باتخاذ الحرف والبعد عن السؤال.

– **الجمع بين المجاهدة والجهاد** والذي يتجلى بدوره في ثلاثة مظاهر : أولها إنشاء الربط البعيدة عن العمران والمحاذية للسواحل والثخوم وذلك للانقطاع للعبادة والتصدي لهجمات النصارى وأعمال السطو على العباد ؛ وثانيها المشاركة الفعلية في المعارك دفاعا عن الدين وعن حوزة البلاد، أو بصفة غير مباشرة باستنهاض الهمم والحث على الجهاد في سبيل نصرة الدين ؛ وثالثها المشاركة المعنوية في الجهاد بقبول دعوات الولاة والأمراء لهم بمصاحبتهم عند الخروج إلى ملاقاة العدو، تثبيتا للقلوب واستدرارا للبركات.

2 – البعد عن التجريد أو الخاصية العلمية

ويظهر في ثلاث مسائل :

– **النفور من الفروع الفقهية** : ذلك أن خروج الفقه عن بساطة أصوله ودخوله في تعقيدات في القواعد والأحكام وتفريعات في الأقضية والفتاوي، قد أظهر أقوال بعض الفقهاء، بمظهر النظر المجرد، في الوقت الذي مافتئ فيه رجالات التصوف يدعون إلى سلوك يتسم بالبساطة والحيوية، يوافق طاقة العامة في التعقل والتفقه. فلهذا لم يكونوا يأخذون من الآراء إلا ما كان تحته عمل أو يدعو لعمل، واللافت للنظر أنه كلما تعرض فقهاء الفروع للإبعاد والمضايقة إلا وقرب التصوف والعكس صحيح.

– **النفور من الجدل الكلامي** : ذلك أن مفهوم التوحيد عند الصوفية المغاربة يقتضي بالأساس العمل التعبدي بعيدا عن كل نظر تأملي على

طريقة أهل الكلام. فهم أبعد مايكون عن الخوض في المسائل التفصيلية، بل إن بعض الصوفية عابوا على بعض من ينتمون لهذا المشرب اقتباسهم لأساليب المتكلمين.

- **النفور من الحكمة العرفانية**: ذلك أنه بمقتضى التطور والاستمداد من المحيط البيئي، تسربت إلى التصوف بالمشرق بعض التوجهات الفكرية والعلمية كفلسفة الإشراق والكيمياء، الشيء الذي غاظ صوفية المغرب الذين يعدونها بمنزلة الآفاق السلوكية، مما يفسر عدم تقبلهم لآراء ابن سبعين ورحيل ابن عربي إلى المشرق.

ويمكننا القول إجمالا إن التصوف المغربي ابتعد عن التجريد الذي وقع فيه فقهاء الفروع وأهل الكلام وأهل العرفان واتجه عمليا إلى ممارسة التعبد والعقيدة والمعرفة.

3 - البعد عن التسيس أو الخاصية الأخلاقية:

ويظهر هذا في أصناف المدلولات الثلاثة الآتية:

- **المدلول الروحي للجهاد** الذي هو عند رجال التصوف المغربي مجاهدة النفس وبذلها للذود في سبيل الدفاع عن حوزة الإسلام، وعلى هذا فالجهاد الصوفي ليس عملا سياسيا من أجل تسلط عسكري أو بسط نفوذ عقائدي، ولاقتالا من أجل تطرف ديني، ولاسلوكا أيديولوجيا، وإنما هو عمل روحي أخلاقي (بحت).

- **المدلول الإنساني للدعوة**: إذ هذه ليست دعوة لطلب نفوذ سياسي كبعض الطوائف أو دعوة تطمع في مكاسب مادية، وإنما هي دعوة لتجديد أخلاق الإنسان، ولهذا سمي ذلك بالصلاح وأصحابه بالصلحاء أو الصالحين. ولعل من أسباب كل هذه الخصائص تمكن المذهب المالكي من

نفوس المغاربة حتى ولد فيهم نزوعا إلى الممارسة الروحية بحكم منطقه وملابسات نشأته، إذ يقوم هذا المنطق إجمالا على بعض العناصر، أولها العمل. فالمالكية، على خلاف باقي المذاهب، أقرت عمل المدينة مصدرا من مصادر التشريع الإسلامي، وذلك لما لمشاهدة السلوك الحي من أثر في تحقيق التدين الصحيح؛ فالصحبة، التي هي عبارة عن المشاهدة الحية لأسباب وقرائن توافق أعمال المصحوب وأقواله وأفعاله؛ ثم التعظيم، ذلك أن مالكا، كان يظهر، قولا وفعلا، من آداب تعظيم الرسول (صلعم) ما يجعل حديثه وسلوكه ينقلان إلى تلامذته أخبار الرسول حية وكأن معانيها رأي العين، فتحيى قلوبهم بأسرارها، وقد ورث فقهاء المالكية المغاربة هذا التعظيم؛ وأما الإحسان، فإن مالكا صحب علماء عاملين بلغوا النهاية في أوصاف خلقية اختص الصوفية في طلبها، ألا وهي أخلاق الإحسان أو الفضائل الروحية.

فكل هذه الصفات، دليل على كون المالكية حملت بذور ممارسة روحية سرعان ما أثمرت عند المغاربة بمجرد تشبعهم بمنطق هذا المذهب، تصوفا اختصوا به وصاروا فيه قدوة لغيرهم، وقد كانت مدرسة أبي مدين الغوث خير مثال لكل هذه الصفات.

انتشار المدرسة المدينية بالعالم الإسلامي.

بعد فترة قضاها أبو مدين بالشرق، استقر ببجاية حيث بدأ يتوافد عليه المريدون من الأندلس وباقي بلدان الغرب الإسلامي آنذاك قبل أن يرحل لتلمسان. و يقال إنه ترك أكثر من ألف مريد منتشرين في كل أنحاء العالم الإسلامي، إلى درجة أن ابن عربي كان يعتبر نفسه تلميذا له رغم أنه لم يلتق به قط.

لم يشيد أبو مدين رباطا ليجمع فيه تلامذته، بل كانت له طريقته الخاصة في نشر مدرسته وإرساء دعائمها، ذلك أنه كان يرسل بعض

تلامذته، ممن يراهم أهلا لذلك، ليستقروا بعدد من المدن بالمشرق والمغرب ليصبحوا بدورهم شيوخا مربين لمن يقصدهم من المريدين، وقد كان يرسل إليهم بعضا من تلامذته المبتدئين ليتمموا تكوينهم الروحي. فهذا تلميذه أبو أحمد الخزعي يستقر بشاطبة بالأندلس وعبد العزيز المهداوي بمرس جراح بتونس - والذي كان بالنسبة لابن عربي همزة وصل بين الشرق والغرب - وأبو سعيد الباجي بتونس العاصمة وابن المشيش بالريف وأبو محمد صالح بدكالة. كما نجد بالمشرق ممثلين مباشرين أو غير مباشرين لهذه الطريقة كعبد الرزاق الجزولي وأبي علي الناصح بالإسكندرية، وأبي يوسف الدهماني والقرشي والحرار وأبي العباس الضرير بالفسطاط، وأبي لكوط بمكة، أحد تلامذة أبي محمد صالح، وست الملوك التي رافقت الدهماني للمشرق قبل أن تستقر بالقدس. إن هذه الطريقة الصوفية المنتشرة كانت تمثل، بفضل هؤلاء الشيوخ المنتمين إليها، محطات للأندلسيين والمغاربة وهم في طريقهم للحج أو هم يبحثون عن الشيخ المربي. كل هذا يظهر مدى القوة الروحانية التي كان يتمتع بها أبو مدين، مما جعل طريقته تلائم رجالا مختلفي المشارب.

عبد الرزاق الجزولي بالإسكندرية:

يعتبر الجزولي، المصمودي الأصل، من أهم تلامذة أبي مدين، الشيء الذي أهله ليمثل طريقة شيخه بالديار المصرية لحوالي عشرين سنة، حتى وفاته سنة 592هـ. وقد اتخذ من الإسكندرية مركزا لهذا الإشعاع لأسباب عدة، منها أن هذه المدينة كانت تعد على الدوام رباطا كبيرا يؤمه المجاهدون للذود عن حوزة الإسلام، مما كان يتماشى وروح الصوفية المغاربة الذين ألفوا الرباطات في بلدانهم، إذ اتخذوها مراكز لمزاولة العلم والتعبد والجهاد. ثم إن هذه المدينة كانت تعتبر منذ قرون بوابة المشرق بالنسبة

للوافدين عليها من الغرب الإسلامي عامة، مما يفسر تواجد أعداد كبيرة منهم بها، الشيء الذي ساعدها على الحفاظ على طابعها السني المالكي في عز الحكم الفاطمي الشيعي لمصر، ملبية بذلك حاجات هؤلاء الصوفية العقدية و المذهبية. لكن الأهم بالنسبة لرجال التصوف المغربي هو كونها كانت آنذاك مركزا لا نظير له للإشعاع الصوفي بتواجد ممثلي أهم الطرق الصوفية بالمشرق والمغرب، من رفاعية وقادرية... وتلامذة أبي يعزى وابن عريف، و توفرها على عدد هائل من الخانقات والزوايا ساهم في خلق جو روحي متميز.

لقد كان للجزولي أكبر الأثر على التصوف المصري في عصره، حيث تكون على يده ثلة من كبار الشيوخ سيرجع إليهم الفضل في نشر هذه الطريقة بمصر و باقي المشرق العربي. ونلمس هذا جليا من خلال المكانة الكبرى التي أولاها له صفي الدين بن ظافر في رسالته(3) التي خصصها للحديث عن شيوخه والحياة الصوفية عامة بهذه المدينة، حيث يذكر فيها أن كل الشيوخ المصريين القاطنين بها آنذاك كانوا من تلامذته. كما كان من بين تلامذته أيضا عدد كبير من المغاربة، منهم من استقر بمصر لإكمال رسالة شيخه ومنهم من رجع للمغرب ليؤسس رباطا لنشر الدعوة كالشيخ أبي محمد صالح بدكالة.

كانت التربية التي يلقنها الجزولي لتلامذته، تنصب بالأساس على الجانب العلمي (الأوراد والأذكار والخلوات)، بالإضافة إلى الدراسة المعمقة لكتب التصوف والفقه. فالجزولي كشيخه، كان يحرص في تربيته على مراعاة التوازن بين الحقيقة والشريعة، مما يفسر تكوين تلامذته الفقهي الجيد. وقد اتخذ كمقر لهذا الإشعاع الروحي رباطا كان يختص بكونه يتوفر

(3) La Risala de Safi al - Din Abi l- Mansur Ibn , Zafir , Introduction , édition et tradution par Denis Gril , Institut Francais d'Archéologie Orientale du Caire , 1986

على حجرات صغيرة، تسمى زوايا، يختلي فيها المريد للأوراد، مما يدل على الدور المهم الذي كانت تلعبه الخلوة آنذاك.

تلامذة الجزولي بمصر[4].

بعد أن كون الجزولي ثلة من كبار تلامذته، أرسلهم لنشر هذه الدعوة في باقي أنحاء البلاد، مساهما في خلق مراكز جديدة للإشعاع الروحي، كانت بمثابة محطات لاستقبال الحجيج وخدمتهم.

قنا: لقد أصبحت هذه المدينة من أهم المراكز للإشعاع الروحي لهذه المدرسة في الجنوب المصري، بفضل أحد كبار تلامذته، عبد الرحيم القناوي، الغماري الأصل من إقليم سبتة. فبعد أن لبس الخرقة على يد أبي يعزى، تتلمذ مدة على أبي مدين، لينتقل بعدها إلى الحجاز حيث قضى تسع سنين مجاورا، قبل أن يرحل إلى الإسكندرية ليتتلمذ على الجزولي. وما أن استقر بهذه المدينة حتى أسس رباطا ينشر منه تعاليم شيوخه، مما حدا بالأيوبيين إلى تعيينه شيخا لقنا إلى سنة وفاته (592هـ). وقد كان من بين رفقائه أحد تلامذة ابن عريف، أبو النجا سليم، مما يظهر تلك الروابط التي كانت تجمع المدرستين، المدينة وألمريا. وقد كون القناوي جماعة من التلاميذ حملوا على عاتقهم نشر تعاليم هذه الطريقة في مناطق أخرى من الديار المصرية كأبي العباس الطنجي... ولكن أهمهم هو أبو الحسن بن الصباغ الذي ورث مشيخته على رأس الرباط بعده، وقد ترك هو الآخر عددا كبيرا من المريدين، مصريين كأبي القاسم المراغي وأبي يحيى ابن شافع، صهره ووارث سره بعده، ومغاربة وأندلسيين كأبي عبد الله الشاطبي وأبي الحجاج يوسف المغاور، هذا الأخير الذي بدأ أولا كتلميذ للغزال (تلميذ ابن عريف).

(4) أهم مصدر اعتمدنا عليه فيما يخص هؤلاء التلاميذ هو رسالة صفي الدين، المذكورة أعلاه.

الأقصر: يعتبر أبو الحجاج يوسف الأقصري ممثل هذه الطريقة بهذه المدينة، وخاصيته أنه تتلمذ في آن الوقت على القناوي والجزولي وحبيب العجمي، وقد ترك هو الآخر بعض التلاميذ منهم مفرج. وقد استقر عقبه بالفسطاط والقاهرة حيث استمروا في تلقين الخرقة المدينية.

الفسطاط : حيث كان القرشي الذي تعتبره بعض المصادر تلميذا لأبي مدين، والذي جمع حوله بعض التلاميذ كأبي العباس القسطلاني وأبي الحجاج يوسف بن سليمان. ويمثل القرشي بحق خير مثال على تلك العلاقات التي كانت تربط تلامذة أبي مدين بممثلي مدرسة ألمريا بمصر. وقد عزز تواجد هذه المدرسة بهذه المدينة وصول أبى عبد الله القرطبي، وأبي العباس الضرير وأبي العباس الحرار الأندلسي الأصل اللذين التفا حول القرشي، وهذان الأخيران كانا تلميذين لأبي أحمد جعفر، تلميذ أبي مدين. ثم إن الفسطاط وصلها كذلك تلميذ آخر لأبي مدين، هو أبو يوسف الدهماني، الذي أصبح الحرار مصاحبا له، والحرار هذا قد ترك هو الآخر بعض التلاميذ كأبي الحسن علي بن الدقاق، المغربي الأصل، وصفي الدين ابن المظفر، صاحب الرسالة، مما جعل هذا الأخير، بحكم مصاحبته لتلامذة الجزولي وممثلي مدرسة ألمريا، يصبح حلقة وصل في هذه الشبكة التي تجمع مختلف هذه المدارس.

القرافة (القاهرة) : بها أسس أبو العباس الضرير زاوية بعد عودته من الحج.

المدرسة الشاذلية كامتداد للمدينية :

بعد نصف قرن على وفاة الجزولي، يستقر الشاذلي، الذي ينتمي لهذه المدرسة عن طريق شيخه ابن المشيش، بالإسكندرية، ليحيي تعاليم هذه المدرسة وإن تغيرت بعض معالمها بحكم التأثر بين المدارس آنذاك، إلا أن الجوهر بقي هو هو.

آثار هذه المدرسة في التقويم الأخلاقي في مصر :

إن تنقل أرباب التصوف ومجددي الأخلاق المغاربة والأندلسيين في القرنين السادس والسابع لمصر كان مطلوبا ومأذونا في آن الوقت، مطلوبا لتوجه أنظار المسلمين عامة والمصريين خاصة إليه لما يتمتع به هذا التصوف من صفات تؤهله لسد حاجات المجتمع المصري من التجديد الأخلاقي بعد الانحراف الذي عرفه ؛ ومأذونا لأن ذلك تم بتوجيه من شيوخ كبار كأبي مدين وابن مشيش كانوا ينظرون للأشياء من وجهة ربانية نورانية بحكم مسؤولياتهم الروحانية.

- **محو المظاهر التجزيئية** : لقد كانت مصر تعاني في هذه الفترة من مظهرين : التفرقة ما بين الفقهاء والصوفية من جهة، وبين المقاتلين من جهة أخرى. ولإزالة ذلك وجب الجمع بين الفقه والتصوف والجهاد والمجاهدة. ويبدو أن التجربة المرابطية كانت حاضرة في ذهن الأيوبيين، مما جعلهم يقربون أحد كبار الفقهاء، أبا بكر الطرطوشي، الذي تزعم المذهب المالكي آنذاك بمصر بعد أن تشبع بأسس التربية الروحية التي تلقاها بفاس. وهكذا تصدى هؤلاء المربون المغاربة لمحاربة آثار الدعوى الفاطمية والإسماعيلية، كما تولى هؤلاء المجددون تحقيق الوصل بين الاستعدادات الروحية والمادية للجهاد .

- **محو المظاهر التجريدية** : خرجت مصر من الحكم الفاطمي وهي تعاني من آثار مظهرين، الحكمة العرفانية، التي ظهرت على بعض الصوفية المحليين والوافدين، والتصوف الفرداني الذي احتضنته الدولة الفاطمية. وقد رأى الحكام الجدد أن الممارسة الصوفية المغربية ذات التوجه العلمي قادرة على التصدي لهاتين الآفتين، وقد ساعد إنشاء المراكز لتجميع المريدين مثل المدارس والخوانق هؤلاء المجددين على ترتيب الأعمال الجماعية لهم.

– **محو المظاهر التسييسية** : لقد واجه الأيوبيون عند توليهم حكم مصر معضلتين أساسيتين : الحملات التبشيرية في بعض المناطق النائية وتأثير المذهب الشيعي في النفوس، ولايمكن القضاء على هاتين الآفتين إلا بدعوة إنسانية روحية يتصدى لها من تحقق بالتوجه الأخلاقي الصحيح، وقد كان لهم في الإسكندرية خير مثال، إذ ظلت هذه المدينة سنية تعمل بالمذهب المالكي على عهد الفاطميين، وذلك بفضل الوافدين عليها من رجالات المغرب، ذهابا وإيابا للحج ؛ خصوصا وأن هؤلاء الوافدين قد واجهوا الكثير من قبل الحكم الفاطمي بالمغرب والدعوات المنحرفة (البرغواطية المهدية. . .) والحملات التنصيرية.

وعلى كل حال، استقبل الأيوبيون هؤلاء الصوفية أحسن استقبال، إذ أنشؤوا لهم المدارس والحدائق وأجروا عليهم الأرزاق وأوقفوا عليهم الأوقاف، كما سارعوا بإسناد مهام التدريس والتربية إلى الوافدين منهم، وعلى سبيل المثال، فقد عينوا عبد الرحيم القناوي شيخا لقنا وأسكنوا الشاذلي أحد أبراج الإسكندرية.

إشكالية التجربة الصوفية
وتحدياتها الراهنة

عبد المجيد الصغير

1 - أود أن أستهل مداخلتي هذه بالتأكيد على تلك الحقيقة التي كانت محط إدراك كثير من الملاحظين، ألا وهي أن "التجربة الصوفية" جزء أصيل لايتجزأ من التجربة الدينية، إذ التصوف "يعد" من أبعاد هذه التجربة الأخيرة، مادامت التجربة الدينية، لابد أن تترجم في النهاية إلى بطانة عقائدية وجدانية، وممارسة أخلاقية معا ؛ وهل التصوف إلا تصفية القلب وتزكية النفس والتخلق بالخلق الحسن، وكل من زاد عليك في التخلق فقد زاد عليك في التصوف[1].

لذا، فإن الجدل الذي عرفته الساحة الفكرية العربية منذ أوائل القرن الذي نكاد نودعه حول مشروعية التجربة الصوفية. . . إنما كان جدلا يعكس في الواقع تلك القطيعة التي لم تفصل بين المفكر المسلم الحد يث وبين تراثه الصوفي فحسب، بل إنها قطيعة فصلت، في نفس الآن، بين المفكر المسلم وبين تراثه الأخلاقي الإسلامي والحضاري بوجه عام. فبقدرما انحطت نسبته الصوفية انحطت نسبته الأخلاقية، فكان الابتعاد عن مكارم الأخلاق

(1) قارن حول هذا المعنى : زروق أحمد، قواعد التصوف، القاعدة 28، 2 و4 ؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، شفاء السائل لتهذيب المسائل ، بيروت، المطبعة الكاتوليكية، 1959 الفصل الأول ص 23-24.

الإسلامية في عصور الانحطاط إيذانا بالابتعاد عن مكارم الأخلاق الصوفية لأن هذه من تلك، وهي بعد من أبعادها الضرورية.

وبعد أن هدأت عاصفة النقد واللوم والبحث عن أسباب الانحطاط وعلل " تأخر المسلمين وتقدم غيرهم " أراد المثقف المسلم الحديث والمعاصر أن يعود إلى ذلك التراث الصوفي في الإسلام ليتعرف على تجربته ويستنطق نصوصه، لكنه وجد تلك النصوص وقد سبقه إلى تحليلها ودراستها وإخراجها ثلة من المستشرقين. . . إلا أن هذه " المعرفة " الاستشراقية، رغم قيمتها في إزاحة الغبار عن تلك النصوص الصوفية وتقديمها للمسلم المعاصر في ثوبها الجديد، كانت تمثل في حقيقة الأمر " عائقا معرفيا " يحول دون التعرف العلمي السليم على واقع التجربة الصوفية وبعدها الحقيقي ضمن نسيج التجربة الإسلامية العامة.

ويتمثل ذلك العائق المعرفي في الدراسات الاستشراقية في كون هذه الأخيرة قد حددت لها منذ البداية هدفا " إيديولوجيا "، لم يكن البحث العلمي الذي يغلفه يمثل سوى غطاء يخفي الرغبة الدفينة في تسخير " المعرفة " وتوظيفها لأجل " السيطرة " على الآخر، بعد تشويه واقعه وإعادة " تأويله " . . . لقد كان الاستشراق يعكس بالفعل التحولات الفكرية والسياسية لأوربا القرن التاسع عشر، أوروبا المعتقدة للمركزية الإثنية (ETHNOCENTRISME) والمتطلعة للسيطرة، على الشرق المريض، اقتصاديا وسياسيا، أوروبا التي وجدت في فلسفة هيجل وعيها بذاتها وفي دولة نابليون نموذجا لمستقبلها، ولم يحمل بونابارت معه إلى القاهرة ذلك الطابور الثاني من رجال الفكر والعلوم حبا منه في الحكمة والمعرفة، بقدرما فعل ذلك تصميما منه على تطويع كل علم لأجل السيطرة على الشرق وتأويل كل " معرفة " تأويلا يسمح بتوظيفها ويزيل العقبات أمام ذلك الزحف الذي هو الهدف الأساس. . .

هكذا لم تكن التجربة الصوفية، شأنها شأن باقي نواحي التجربة الإسلامية، لتسلم من "تأويل" المعرفة الاستشراقية التي حاولت منذ البداية أن تجعل من التصوف الإسلامي مجالا سهلا، في الظاهر على الأقل، لتقديم مختلف التأويلات والتفسيرا ت التي "تبرر" عودة المارد الأوروبي إلى العالم الإسلامي وتمهد له الطريق لغزو القلوب والعقول قبل غزو الأجساد والأوطان. فلقد صار التصوف في تلك المعرفة الاستشراقية يمثل "الثورة الروحية" في الإسلام. أليس الإسلام كما نعرف دين توحيد وتنزيه "يفصل" بين الخالق والمخلوق ويندد بكل أنواع التشبيه ويحذر من كل اعتقاد بالحلول أو بوحدة الوجود ؟ وحيث أن التصوف هو بعكس ذلك، "مشاركة" في الحياة الإلهية واعتراف بإمكانية الاتصال "بين العبد والمعبود" وحلول أحدهما في الآخر، كما زعم، فإن التجربة الصوفية في الإسلام تجربة شاذة في بيئتها، غير منسجمة مع روح الإسلام، وهي بذلك أقرب إلى المسيحية القائلة بإمكان تلك "المشاركة" في الحياة الإلهية والقائمة في الجوهر على معرفة "غنوصية" وعلى الإيمان بالتجسيد والحلول. . . وعليه فإن التصوف في العمق يمثل بالفعل "ثورة روحية" ضد الإسلام الفاصل بين العالمين ؛ ومضمن هذا أن هذه الثورة الروحية تمثل في آخر التحليل، "بضاعة مسيحية" نبتت، رغم تلك العوائق، في قلب الإسلام وعاشت معه واخترقت جسمه ؛ وعليه فما المانع أن تعود اليوم الثقافة المسيحية برمتها، عقيدة وسلوكا، ودولا كذلك، إلى العالم الإسلامي الذي سبق له أن تعود على مثل هذه الثقافة عبر التراث الروحي الصوفي. . . ؟

ذلك باختزال هو التأويل الذي فرضته المصالح السياسية والاقتصادية على "المعرفة" الاستشراقية لظاهرة التصوف الإسلامي بالمشرق. أما في المغرب الإسلامي فقد تفتقت تلك المعرفة على تأويل مشابه مع إضفاء بعد سياسي طاغ عليه، مراعاة واستغلالا من طرف المستشرق لخصوصية

التركيبة الاجتماعية بالمغرب ؛ فحيث واجهت المعرفة الاستشراقية كثرة الطرق الصوفية بالمغرب وازدياد تعلق العوام في عصور الانحطاط بالأضرحة والزوايا وانتشار ذلك في ربوع بوادي المغرب . . . فقد أصبحت عناصر التأويل الاستشراقي لظاهرة الطرق الصوفية بالمغرب "جاهزة" حيث أصبحت هذه الطرق هي الأخرى، تمثل "ثورة" مزدوجة ؛ ولكن هذه المرة هي ليست ثورة "روحية" ضد الإسلام لمصالح المسيحية، بل إنها ثورة تمثل حنينا إلى الوثنية وعبادة الأسلاف التي كانت منتشرة قبل دخول الإسلام إلى بلاد البربر . لقد استغل المستشرق نقد الوهابية والسلفية للطرق الصوفية واتهامها لها بالشرك والوثنية . . . فعز عليه أن ينسبها، وهي متهمة بمثل هذا إلى المسيحية كما نسب التراث الصوفي المشرقي إليها ؛ فاعتبر التمسك بالأضرحة والأولياء حنينا إلى الماضي الذي ذهب مع مجيء الإسلام ودخول "العرب" إلى بلاد "البربر" . وهذه هي الصورة الثانية من تلك الثورة : فالطرق الصوفية بالمغرب بقدرما هي تمثل ثورة وثنية ضد التوحيد الإسلامي، فهي في نفس الآن ثورة "بربرية" ضد الجنس العربي وضد دولته "المخزن" . . فما على الدول الأوروبية اليوم إلا أن تعيد عملية الفصل القديمة وتصدر "الظهير البربري" كبيان وترجمة لتلك "المعرفة الاستشراقية" وتأويلها الإيديولوجي المكشوف . . .

هكذا لعلكم أيها السادة تدركون معي لماذا تصبح المعرفة الاستشراقية حول التجربة الصوفية في الإسلام عائقا يحول في الغالب دون التعرف على طبيعة تلك التجربة، نظرا لاختلاط المعطيات العلمية في تلك المعرفة بالتأويلات والإسقاطات الإيديولوجية ؛ بل حتى حينما بدأ أقطاب الاستشراق يتخلون عن الزعم بغربة التجربة الصوفية في الثقافة الإسلامية واعتقدوا خلافا لذلك بأصالة هذه التجربة داخل بنية الإسلام، فإن بعضهم ظل مع ذلك يتوهم استمداد التصوف الإسلامي من أصوله خارج الثقافة

الإسلامية، مثلما توهم ماسينيون أن المسيح نفسه قد تجلى من جديد لدى المسلمين من خلال حياة الحسين بن منصور الحلاج. . . !

وبذلك يتبين أن التعامل الاستشراقي القديم مع التجربة الصوفية الإسلامية كان في الأغلب تعاملا نسبيا ومحكوما بأهدافه الإيديولوجية التي فرضتها عليه المركزية الأوروبية ووعي أوروبا بنفسها كنقيض للآخر يبغي الهيمنة والاستحواذ قبل التعرف على الحقيقة. وإذا ما ظهرت هذه الحقيقة مناقضة للتأويلات التي درج عليها الخطاب الاستشراقي فإن هذا الأخير، ومعه الأوساط التي تمول "أبحاثه"، لا يتأخر في الاستنجاد بقاموس من القدح والطعن لإخفاء تلك الحقيقة وتشويه صورتها، كما هو الشأن مثلا في التفسيرات الإستطوغرافية لحركة مهدي السودان أو لانتقاضات الحركات الصوفية الدرقاوية المتواصلة ضد التواجد العثماني والفرنسي في الجزائر، ومقاومتهم للاجتياح الفرنسي في المغرب الشرقي وفي منطقة "توات" جنوب صحراء المغرب؛ تماما مثل تفسيراتهم المغرضة للمواقف النضالية لمحمد بن عبد الكبير الكتاني عشية عقد الحماية أو انتفاضة بعض الدرقاويين مع جمهور الشعب المغربي في أحداث 1953[2]. وحيث أن هذه المواقف الأخيرة تلقي بعرض الحائط وتنسف من الأساس التأويل الاستشراقي للطرق الصوفية بالمغرب على أنها ثورة ضد المخزن، فقد بات على المنظر الاستعماري أن يلجأ هذه المرة إلى أسلوب القدح والاتهام بالشوفينية والتعصب، متهما بكل ذلك تلك الحركات الوطنية التي شاركت فيها طرق صوفية بفعالية منذ القرن التاسع عشر، ليس فحسب بمنطقة المغرب العربي الكبير أو في السودان

(2) حول هذا الموضوع انظر كتابنا إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، الدارالبيضاء، دار الآفاق الجديدة، ط 2، 1994، ص 289-294. وكذا الهوامش المذكورة هناك.

قاطبة، بل حتى في أواسط آسيا حينما اجتاحها الغزو الروسي القيصري والشيوعي. . .(3).

2 - لايبقى إذن للتحرر من تلك البقايا الإيديولوجية إلا العودة بالخطاب الصوفي جملة إلى بيئته الفعلية، وربط **تاريخ التصوف بتاريخ المجتمع** الذي انبثق منه ؛ أقول تاريخ "المجتمع" وليس تاريخ الدول والممالك ؛ إذ يمكنني أن ألا حظ أن تاريخ مجتمعاتنا الإسلامية والعربية مازال يشكو من نقص نتيجة اقتصاره على التاريخ السياسي لتعاقب الدول مع تهميش يكاد يكون مطلقا للتاريخ الحركي والفعلي للمجتمع، الأمر الذي صارت معه الكتابة التاريخية تعكس في الغالب تاريخ "النخبة" وتاريخ المراكز الحضرية والمدن- العواصم، ولا تعكس كلية أو بالضرورة تاريخ الحركات الاجتماعية الشاملة. وهل نستطيع أن ننكر أن تمثلنا لتاريخنا الحديث والمعاصر مازالت تهيمن عليه تلك الرؤى المركزية التي صيغت "في الحواضر" التي شهدت تمركزا للنخبة لعلها همشت باقي "الأطراف" البعيدة في صناعة "الحدث الاجتماعي" الذي هو أساس الحدث التاريخي ؟.

ولاشك أننا حينما نختار "توسيع" رؤيتنا التاريخية وتنويع زواياها ونولي وجهتنا نحو بؤرة المجتمع وتفاعلاته اليومية، نلتقي بالفعل بالدور الكبير الذي لعبته التنظيمات الصوفية كوثبة من الوثبات الحيوية "الطبيعية التي تعبر عن حركات المجتمع وتطوره الذاتي" . وفي تاريخ مصر والسودان والمغرب خاصة من الشواهد ما ينهض دليلا على تلك الوثبات الحيوية وعلى تلك التنظيمات الذاتية التي عبر عنها المجتمع من خلال تنظيماته الصوفية، خاصة إبان انحلال الدول وتراجع السلط وتتابع الأزمات،

(3) قارن بهذا الصدد مادة "درقاوة" في، Encyclopédie de L'islam وكذا :
P.G. André Contribution à l'étude des confréries religieuses musulmanes Alger : éd. la maison de livre, 1965 P. 250.

وبالأخص في ظل اللامركزية التي كانت الصفة الغالبة للدولة في تاريخ الإسلام عامة وفي تاريخ المغرب خاصة. . .

لأجل هذا يكون من المتعذر التعرف، مثلا، على أسباب وعوامل انتشار الإسلام وشيوع ثقافته ومفاهيمه النظرية والأخلاقية، إذا ما تم الاقتصار على رصد حركات الدول و "فتوحاتها العسكرية" ؛ فانتشار الإسلام بواسطة هذه الدول ظل دائما دون انتشارها بواسطة "القدوة الحسنة" التي كان لرجال التصوف، بجانب الفقيه والعالم والتاجر، الحظ الأوفر في تشخيصها وفي تنزيلها وتنزيل الإسلام على أرض الواقع والممارسة. . .

ولعلي لا أجد ما أقرب به إلى الأذهان نتائج تلك القدوة الحسنة، والنموذج الأخلاقي لمتصوفة الإسلام، أفضل من المقارنة بين ذلك الفشل الذريع الذي منيت به حركات التبشير، في العالم الإسلامي، رغم استنادها إلى قوة المال والسلاح وإغراء الحضارة، في القرون الأخيرة عن طريق "الدعوة" والقدوة الحسنة التي كان لرجال التصوف الفضل الأكبر في حمل لوائها. . . وإذا وجب علينا هنا ألا ننسى الدور البارز الذي لعبه التراث الصوفي الإسلامي في تطعيم الثقافة الأوروبية أوائل عصر نهضتها وخاصة في تلطيف خشونة وسذاجة بعض كبار أوائل المبشرين، كما هو الحال بالنسبة (لرايموند لول Raymond LULL (1316 م) المنظر الأول للحركات التبشيرية، إلا أن تنسك وتصوف هذا الأخير، كما هو تنسك أمثاله من المبشرين، إنما كان بقصد "المواجهة" لابقصد الدعوة، كان بقصد الاستعباد والغزو لابقصد المحبة والتخلق. . . ولانظن أن إقدام الكنيسة في العقود الأخيرة على مجرد طلي وجوه مبشريها وتحويل بشرة أساقفتها من البياض إلى السمرة، لانظن ذلك عملا مفيدا يمحو ذلك الارتباط الجوهري بين تاريخ الاستعمار وتاريخ الكنيسة والمتجذر في ذاكرة الإنسان

الإفريقي والأسيوي الذي مهما كان ضعف درجة وعيه فهو يميز بفطرته الإنسانية بين الدعاية أو التعامل بمنطق المقايضة والاستغلال للأزمات وبين القدوة الحسنة التي مثل صوفية الإسلام صورة منها، والذين جعلوا من إخلاص العبودية لله هدفا وحيدا لدعوتهم وكمالا إنسانيا من حق الجميع مشاركتهم فيه . . .

هذا ولايجب أن ننسى بهذا الصدد أن التصوف لم يعمل فحسب على توسيع الرقعة الجغرافية للإسلام، بل إنه خاصة في مراحل التراجع الحضاري وارتفاع سدود العزلة، قد عمل على إبقاء جملة من الروابط الروحية والفكرية التي لم تكن تخلو أحيانا كثيرة من بعض المظاهر الاجتماعية والاقتصادية الإيجابية، ولعل الروابط الروحية والفكرية بين كل من المغرب ومصر والسودان تمثل نموذجا واضحا لذلك.

غير أنه بعد تلك الملاحظات التي تبرزها بوضوح دروس تاريخ انتشار الإسلام والقيم الإسلامية في العالم القديم، نود في الأخير أن ننبه إلى أن الصوفي المسلم ماكان بإمكانه أن ينجح في دعوته وأن يصير "قدوة" لغيره لو لم يسلك الإسلام نفسه في الابتعاد عن تلك "الرهبنة" المقيتة، ويبادر إلى مشاركة الناس حياتهم الخاصة والعامة ويضرب لهم المثل في التخلق بمقام "الجمع" الذي يقضي بتنزيل القيم والنماذج على مستوى مايستطيعه الناس ويحيونه ويعيشونه، فكان الصوفي فردا من مجتمع الناس يأكل ويتاجر ويتزوج كما يفعل الناس؛ لكنه في نفس الآن كان يمثل قدوة لهم ونموذجا يتطلعون إليه ويحلمون بمتابعة مسيرته بينهم . . .

غير أن كلامنا هذا لايكون له معنى في وقتنا الحاضر دون التأكيد على ضرورة عودة الصوفي إلى الانتباه مجددا لما يجري في محيطه من تغيرات تخص حاضر العالم الإسلامي وتمس بالضرورة مستقبل الإسلام. ولايجدر

بالمتصوف الذي عرف في الماضي بمراعاته الدائمة لأحوال الوقت "وبطموحه الإنساني الكبير وبتخطيه للحدود الجغرافية والعوائق المكانية، وقدرته على الحوار والتكيف . . . لايجدر به أن يظل اليوم حبيس المشاكل الوهمية أو القضايا الجزئية ؛ وليدرك أنه قد آن الأوان لتضافر الجهود قصد إعادة قطار الدعوة على طريقه السليم ؛ وذلك لا يكون دون وعي هذا الصوفي بما يجري حولنا ورصده لما يدبر في السنوات الأخيرة من خطط لإعادة غزونا في عقر دارنا. وإذا كانت المرأة (أو الأسرة) والأمية والفقر هو الثالوث الذي تستغله إلى اليوم مع الأسف، بقصد ومع سبق الإصرار، دوائر التبشير المعاصرة بوسائلها المتطورة الحديثة للعودة من جديد لنشاطها القديم، فإن اللافت للانتباه أن تلك الدوائر تؤكد علاوة على ذلك وتعترف أنه لانجاح لها في غزوها التبشيري هذا إلا بين الذين يبتعدون عن أصول الإسلام وعن التوحيد الإسلامي الخالص ويميلون إلى التلفيق والشعوذة ويؤمنون بالأرواح وما تسميه تلك الدوائر "بالإسلام الشعبي . . . " !
وأعتقد أن هذا النوع من الصيد في الماء العكر يملك له المتصوف المسلم الأصيل من رصيده الفكري والخلقي ومن تراثه السني، ما يجعله قادرا على مواجهته وفضح خططه، وذلك بما يتحلى به من قدرة على الحوار وسعة في الفكر وآمال في المستقبل.

LE DEPOUILLEMENT (tajrîd) DANS LE CHEMINEMENT SPIRITUEL D'ABÛ L'HASSAN AL-SHUSHTARI

RENE PEREZ

Pour qui jette un regard d'ensemble sur le cheminement spirtuel de Shushtari, il semble bien que ce soit la notion de "dépouillement" *(tajrîd, tajarrud)* qui éclaire le mieux le sens des diverses étapes de sa vie.

Sans m'attarder à tous les détails historiques de cette vie, ce qui n'est pas ici mon propos, je m'attacherai à dégager, autant que possible, le sens des expériences successives vécues par le soufi andalou.

UN APPEL AU DEPOUILLEMENT

Abûl' Hassan' Alî Ibn' Abdallâh al- Numayri al Shushtari[1] naît en 610/1212, à Shushtar, quartier de Guadix (Wâdî Ash), ou, selon d'autres, bourgade des environs de cette localité. Né dans une famille privilégiée, qui lui communique de grandes richesses et une très forte culture, notamment en

1 - Sur Shushtari, v. Abû l'-Abbâs Ahmad al-Ghubrîni (m.704/1304), *'Unwân al-Dirâya,* Alger, 1389/1970, pp.210-212; Ibn al-Khatîb (m.776/1374); *Al-Ihâta fi Akhbâr Gharnâta,* éd. Md Abdallah Enân, Caire 1973-1978, 4 vol; vol.IV 205-216; *Rawdat al ta'rîf bil-Hubb al-Sharîf* (deux édit.: 'Abd al-Qâdir Ahmad 'Atâ, Alexandrie, 1337/1968, et Md Kettâni, Beyrouth 1970, 2 vol.: vol. II, pp.606-618; Massignon (Louis), "Recherches sur Shushtari, poète andalou enterré à Damiette", in *Mélanges William Marçais,* Paris 1950, pp.251-276; et in *Opera minora,* Beyrouth 1962, vol. II, trois articles: 1. "Trois mystiques musulmans: Shushtari, Ahmed Ghazâli et Niazi Misri", p., 366 s.; 2. "Deux formes d'idéal poétique... Ibn al-Fâridh et Shushtari", p.390 s.; 3. "Recherches sur Shushtari, poète andalou, enterré à Damiette"; - A. Sâmî Nashshar, éd. du *Dîwân Abî l-Hasan, al-Shushtari,* avec introd. pp. 3-39, Alexandrie 1960; - Ei2, tome IX p. 533, art. par Maribel Fierro.

matière religieuse, il ressent un jour un appel à se dépouiller délibérément de ses richesses pour s'engager dans la voie de la pauvreté volontaire *(faqr)* à la recherche de Dieu. Un de ses compagnons, Najm Ibn Isrâ'îl, de Damas, qui le rencontra plus tard à Bougie, nous raconte qu'il le trouva vivant dans un dépouillement extrême. Mais il est vrai que Shustari avait déjà parcouru un long chemin sur cette voie. Najm dit de lui : "Il était du nombre des princes et des fils de princes, et il se fit pauvre et fils de pauvres"[2].

Et Shushtari témoigne lui-même de ce choix dans un de ses poèmes, en associant les deux mots de *tajarrud* et de *faqr*.

لقد تهْتُ عجباً بالتجرّد والفقر
ولم أندَرِجْ تحت الزمان ولا الدهر
وجاءت لقلبي نفحة قدسية
فغبتُ بها عن عالم الخَلق والأمر

"Oui, j'ai erré de-ci de là, fasciné par le dépouillement et la pauvreté,
"Sans m'engager à suivre [les goûts] du temps et de l'époque,
"Et m'est venu au cœur un souffle de sainteté qui m'a rendu absent au monde
"de la création visible et invisible"[3]

L'apect le plus frappant de son choix d'une vie austère sera le vêtement. Dans sa *Risâla Baghdâdiyya*[4], il s'attachera à démontrer que l'usage de vêtements de poil ou de laine est conforme à la Sunna, que le port de la *muraqq'a* n'est pas de l'ostentation, et qu'avoir de la considération pour les pauvres volontaires *(fuqarâ')* est un acte de dévotion authentique, toutes choses contestées par beaucoup de *fuqahâ'* de l'époque.

Ce dépouillement qui a marqué son choix de vie initial va prendre des formes plus exigeantes et plus caractérisées lorsque, dans son itinéraire vers l'Orient, il parviendra à Bougie. C'est dans cette ville qu'il va faire deux rencontres qui auront l'une et à l'autre un profond impact sur sa vie.

---

2 - Ibn et Khatîb, *Ihâta*, IV. p.206.

3- *Op. citato.* p.207.

4 - Traduction française par Marie-Thérèse Urvoy : *"La Risâla Baghdâdiyya de Shushtari"* in *Bulletin d'Etudes Orientales*; Damas, t. XXVIII, 1975, pp.259-266.

A BOUGIE, LA RENCONTRE DES "MADANIYYA"

Bougie est à l'époque "un véritable carrefour méditerranéen, avec ses immenses caravansérails, ses marchés d'esclaves, le faste de ses dignitaires, la complaisance de ses cadis"[5]. C'est pourtant dans cette ville, réputée pour la liberté de ses mœurs, que le grand saint Abû Madyan[6], après avoir quitté son Andalousie natale, parcouru le Maghreb, visité l'Orient et accompli le pélerinage de la *Mekke*, est venu se fixer. Il y vivra de nombreuses années. Il faut ajouter qu'on y trouvait aussi - comme en témoigne la *Dirâya* de Ghubrîni - un grand nombre de mystiques, de savants, et aussi d'humbles artisans en quête d'une vie spirituelle profonde. Le rayonnement d'Abû Madyan, qu'Ibn' Arabi qualifiera de *Qutb* (Pôle spirituel) du Maghreb, ne tarde pas à se faire sentir et à lui attirer de nombreux disciples. Son comportement n'a pourtant rien de spectaculaire. Il n'entreprend pas de grandes œuvres extérieures ; il fuit tout ce qui est prestigieux; il ne produit pas d'œuvre écrite, et les quelques poésies et sentences que nous avons de lui ont été recueillies par des disciples. Tout dans sa vie est rigueur, humilité et remise de soi totale entre les mains de Dieu *(tawakkul)*, sa seule ambition étant le progrès dans la connaissance de Dieu, l'enseignement et la formation de disciples[7]. Toujours est-il que ces disciples lui vouent une admiration sans bornes. Leur nombre s'accroît, et ainsi se forme autour de lui, sans qu'il l'ait lui-même mise sur pied, cette *tarîqa madaniyya* qui va connaître un succès remarquable jusque bien longtemps après sa mort (594/1197).

C'est cette *tarîqa* que Shushtari va rencontrer en arrivant à Bougie. La vie qu'on y mène le séduit. Il s'y affilie, et c'est dans ce milieu qu'il reçoit une

---

5 - Ferhat (Halima), *Le Maghreb aux XIIe et XIIIe siècles : les siècles de la foi*, Casablanca, 1993, p.68.

6 - Sur Abû Madyan, enterré à Al-'Ubbâd, près de Tlemcen et vénéré dans toute l'Afrique du Nord, bornons-nous aux titres suivants : Abû Md Tamimi, *Al-Mustafâd* ; Ghubrîni, *'Unwân al-Dirâya*, pp.55-65; Ibn Zayyât al-Tâdili, *Al-Tashawwuf ila Rijâl al-Tasawwuf*, éd. A. Toufiq, Rabat, 1984 et 1997 ; trad. française par Maurice de Fenoyl, *Regard sur le temps des soufis*, Casablanca 1995; Ibn Qunfudh, *Uns al-faqîr*. éd Md al-Fassi et A. Faure, Rabat 1965; Al-Maqqari, *Nafh al-Tîb*, éd. Ihsan 'Abbâs, Beyrouth 1968, VII p.136; Ferhat (H), *op. citato*, pp. 55-78.

7 - "Sous le titre de *Talqîn al-Murîd* (ouvrage attribué à Abû Muhammad Sâlih, disciple d'Abû Madyan), ce sont les dires d'Abû Madyan : aphorismes, mais aussi critères et règles de la vie mystique, interprétations allégoriques des obligations religieuses, mais aussi rituel mystique, dont la *muraqqa'a* et le *Samâ'*, si discuté aux XIIe et XIIIe siècles. Texte qui insiste sur la différence entre la faim et le jeûne, l'indigence et l'esprit de pauvreté, l'humilité intérieure et le port ostentatoire de la *muraqqa'a*. L'enseignement de Abû Madyan est axé sur la rigueur..." Ferhat (H.), *op. citato*, pp. 69-70.

formation systématique à la vie soufie. Il profite notamment des leçons du cadi andalou Muhy al-Dîn Ibn al-Hassan Ibn Surâqa, qui lui commente, entre autres, les *'Awârif al-Ma'ârif* de Shihâb al-Dîn Hafs 'Umar al Suhrawardi (539-1145/632-1234)[8]. Cet ouvrage est, aux dires d'Ibn Khaldûn, un des quatre livres les plus recommandables, et aussi les plus lus, à l'époque, avec la *Ri'âya* de Muhâsibi, la *Risâla* de Qushayri et l'*Ihyâ* de Ghazâli[9]. Il constitue un vrai *vade-mecum* pour les chercheurs de Dieu. Il embrasse en effet la matière de presque tous les grands ouvrages antérieurs sur le soufisme, qu'il expose avec la plus grande minutie, comme un ensemble de règles de vie.

Incontestablement, Shushtari devait être marqué aussi par les sentences d'Abû Madyan que sa famille spirituelle se transmettait, ainsi que par ses poésies avec lesquelles il se trouve tellement en consonance que beaucoup de poésies du maître ont été attribuées au disciple, et réciproquement.

Cependant, Shushtari était appelé à faire une autre rencontre à Bougie, encore plus décisive que la précédente. Ce fut celle d'Ibn Sab'în, laquelle provoqua un vrai bouleversement dans l'orientation de sa vie.

LA RENCONTRE D'IBN SAB'ÎN[10]

Cette rencontre se produit en 646/1248. Shushtari a alors environ trente-six ans et Abd al-Haqq Ibn Sab'în la trentaine. Cet Andalou, personnalité hors du commun, intelligence supérieure, mais tempérament anxieux, professant par ailleurs des théories irrecevables pour l'orthodoxie musulmane, essentiellement

---

8- Shihâb al-Dîn Abû Hafs 'Umar al-Suhrawardi (539/1145-632/1234) ; v. Ei2, t. IX, pp. 812-816, art. Angelika Hartman. Le texte des *'Awârif* se trouve en marge de l'*Ihyâ'* de Ghazâli, en 4 vol. Il a été réédité en 1377/1957 par 'Abd al-Halîm Mahmûd et Mahmûd al-Sharîf. Mais seul le 1er volume est paru. Ce livre, un classique de l'époque, embrasse la matière de presque tous les grands ouvrages antérieurs sur le soufisme, dûs à Tustari, Sulami, Sarrâj, al-Makki, Kalâbâdhi, Qushayri, etc.

9- V. à ce sujet, ce qu'en dit Ibn Khaldûn dans sa *Muqaddima* (trad. française par V. Monteil, vol. III, pp. 1008-1009), et son *Shifâ' al-Sâ'il* (traduct. française par R. Pérez, sous le titre *La Voie et la Loi.* Paris 1991, pp. 173-174).

10- Sur 'Abd al-Haqq Ibn Sab'în, nombreuses études. Citons seulement : Ei2, t. III, pp. 945-6; art. par A. Faure ; Lator (Esteban) "Ibn Sab'în de Murcia y su *Budd al-'Arif*", in *Al-Andalus IX*, 1944, pp. 371-417 ; Taftâzâni (Abû l-Wafâ), *Ibn Sab'în wa falsafatuhu al-sûfiyya*, Beyrouth 1973 ; Massignon (Louis) : "Ibn Sab'în et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane" in *Memorial Henri Basset*, Paris 1928, t. II, pp. 123-130. Le même : "Ibn Sab'in et la conspiration hallagienne en Andalousie et en Orient au XIIIè siècle", in *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris 1962, t. II, pp. 661-681.

sa doctrine de "l'unicité absolue" de l'existence *(al-wahda al-mutlaqa)*[11], doit quitter Murcie, sa patrie, et fuir successivement à Sebta, Badis, Bougie, Tunis, Gabès, Tripoli, le Caire, enfin la Mekke, où il meurt en 669/1271.

Quand Shushtari fait sa connaissance à Bougie, Ibn Sab'în n'ignore pas l'existence dans cette ville de la *tarîqa madaniyya.* Une parole de lui, qu'Ibn al-Khatîb nous rapporte dans la biographie qu'il lui consacre, nous renseigne sur la manière dont il se situe par rapport à cette *tarîqa* et à son fondateur. "On raconte que comme on venait de mentionner le shaykh Abû Madyan, il dit : Shu'ayb (Abû Madyan) est adorateur d'une pratique, et nous, nous sommes adorateurs d'une Majesté"[12]. (شعيب عبد عمل ونحن عبيد حضرة)

Cette boutade s'explique, selon toute apparence, par deux raisons : d'une part, le caractère méticuleux de l'enseignement prodigué par cette *tarîqa* ; d'autre part, l'arrière-fond des positions monistes professées par Ibn Sab'în. Pour lui et son école, comme on sait, Dieu est seul à exister, en toute rigueur de termes, et rien ne doit menacer, de près ou de loin, le *tawhîd* absolu qui lui est dû. Ces présupposés sont à la base d'une autre de ses paroles, celle qu'il adressa à Shushtari, lors de leur rencontre, et qu'Ibn al-Khatîb rapporte à la suite de la précédente.

LE PARADIS OU LE MAÎTRE DE PARADIS ?

Même affilié à la *madaniyya,* Shushtari est toujours en quête de maîtres . Il aborde donc Ibn Sab'în, qui lui dit d'emblée : "Si tu veux le Paradis *(al-Janna),* alors, ce qui te convient, c'est celui vers qui tu es allé. Mais si tu veux le Maître du Paradis *(Rabb al-Janna),* alors, viens chez nous!"[13].

Plus loin dans le même ouvrage, cette fois dans la biographie consacrée à Shushtari, la même parole nous est rapportée, mais avec une formulation plus explicite dans sa première partie : "Si tu veux le Paradis, alors va chez le shaykh Abû Madyan. Mais si... etc."

11- Sur la *"Wahda mutlaqa"* (l'unicité absolue de l'Existence), on lira avec intérêt l'*Epître sur l'unicité absolue* de Awhad Al-Dîn Balyâni, présentation et trad. de l'arabe par Michel Chodkiewicz, Paris 1982, fournissant une ample bibliographie. Signalons, en arabe, un petit ouvrage récent : *Falsafat al-wahda fi tasawwuf Ibn Sab'în.* de Mohammed al'-Adlouni al-Idrissi, Casablanca 1419/1998.

12- *Ihâta IV.* p. 35.

13- *Op. citato IV,* pp. 35 et 206.

Cette idée, dans sa substance, est loin d'être neuve. C'est le thème du "pur amour" : Dieu servi et aimé pour lui-même et non pas par crainte de l'enfer ou par désir du Paradis. Ce thème trouve son illustration la plus touchante dans les paroles et la vie de la grande mystique de Basra : Râbi'a al'Adawiyya (morte 185/801). Mais déjà le Coran, en plus d'un endroit, témoignait que la joie de l'intimité avec Dieu est plus désirable que tous les plaisirs promis pour l'Au-delà. Ainsi, par exemple, ce verset de la sourate *al-Tawba* (IX, 72) dans lequel Dieu promet aux croyants et aux croyantes "d'agréables demeures dans les jardins d'Eden ; mais la satisfaction de Dieu est plus grande"[14].

﴿ومساكن طيّبة في جنّات عدْنٍ ورضْوانٌ من اللّه أكْبَرُ﴾

Ce thème n'est donc pas neuf. Mais on peut penser que la manière dont Ibn Sab'în, avec l'esprit tranchant et la force de conviction qui le caractérisaient, proposa ce dilemme à Shushtari, en l'invitant à se prononcer, subjugua dès l'abord ce dernier. Conquis, fasciné par celui qu'il appellera "l'Aimant des âmes" *(Maghnâtîs al-nufûs)*, Shushtari s'attache à lui, bien qu'étant nettement plus âgé que lui, "comme un serviteur à son maître". Il le suivra désormais partout où il ira. Quand Ibn Sab'în se fixera à la Mekke, décidé à ne plus en sortir jusqu'à sa mort, Shushtari ira l'y rejoindre à plusieurs reprises.

Ibn Sab'în commence aussitôt l'éducation de son nouveau disciple. Le dépouillement qu'il a pratiqué jusqu'ici est insuffisant, et il devra se défaire des biens qu'il possède encore. Mais son *tajrîd* devra aller beaucoup plus loin et porter sur des objets bien plus précieux que les biens matériels : sa respectabilité, son rang dans la société. Ibn Sab'în le pousse à parcourir les souqs, misérablement vêtu, sous les dehors d'un doux illuminé, ridicule et touchant à la fois, chantant, sur des poésies qu'il compose lui-même et en frappant sur un *bendir*, le détachement de ce monde et l'amour de Dieu. Lui-même nous fournit le petit tableau exquis que voici :

Un petit shaykh *(shwiyikh)* du pays de Meknès

Au milieu des souqs va chantant :

“Moi, qu’ai-je à voir avec les gens

14- M. Hamidullah, dans sa traduction française du Coran, commente ainsi en note ce verset : "Important verset capable de redresser l'idée qu'on se fait parfois du Paradis musulman. Les délices de la récompense sont peu de chose en comparaison de l'agrément divin, comme une invite aux gens de bien à élever leur intelligence et leurs intentions au niveau de ce que Dieu attend d'eux."

Et les gens à voir avec moi? ..."
Comprenez donc, gens avisés!
Regardez mon âge avancé,
Et mon bâton, et ma besace.
Ainsi ai-je vécu à Fès,
Combien sont belles ses paroles,
Quand il se montre dans les souqs,
Et qu'on voit les gens des boutiques
Se pencher pour l'apercevoir,
Avec sa besace à son cou,
Son petit bâton et sa gourde!
Un shaykh, qui bâtit sur des bases,
Qui bâtit comme Dieu bâtit ...
"Moi, qu'ai-je à voir avec les gens?
Et les gens à voir avec moi?"[15]

LA ZIYÂDA, NON LA HUSNA

Shushtari vit donc plusieurs années aux côtés d'Ibn Sab'în. C'est la *suhba*, ce compagnonnage traditionnel chez les soufis au cours duquel le maître communique sa sagesse à son disciple, parfois par ses enseignements, mais plus encore par ses exemples et la vie partagée. Shushtari s'imprègne de la doctrine et du style de vie de son maître. Si celui-ci est l'initiateur de ce qu'on a appelé "le soufisme philosophique" *(al-tasawwuf al-falsafi)*, Shushtari va en devenir à son tour un des grands représentants.

Ses œuvres en prose sont mal connues, parce qu'encore inédites dans leur majorité. Par contre, son *dîwân* de poésies a connu un succès certain et durable. Ses *muwashshahàt* et surtout ses *azjâl* sont encore chantés dans plusieurs pays du pourtour de la Méditerranée, où il passe pour le créateur du genre *melhoun*.

15- Rapporté par Ibn 'Ajîba, in *Iqâz al-Himam*. Le Caire 1331/1913, p.28.

Une de ses créations poétiques mérite d'attirer plus particulièrement notre attention : c'est sa longue *nûniyya* de 70 vers, qui peut être considérée comme un véritable manifeste, sous mode poétique, des positions de l'école de la *wahda mutlaqa*. La première moitié de cette *qasîda* nous fournit en exposé des thèmes de cette école, cependant que la seconde nous donne une étonnante liste de ses tenants, commençant par "les Hermès" et aboutissant au "Ghâfiqi" (Ibn Sab'în) "qui nous a guidés vers la religion du Vrai." Ibn al-Khatîb, qui admirait beaucoup ce poème, nous le rapporte au moins en deux endroits de son œuvre.(16) Son premier vers est le suivant :

أرى طالباً منّا الزيادة لا الحُسْنَى

بفكرٍ رمَى سَهْماً فعدّى به عَدْنا

"Je vois quelqu'un qui cherche auprès de nous

"le Surcroît *(al-ziyâda)*, non pas la Belle Récompense *(al-Husna)*,

"Par une pensée qui lance une flèche et par elle lui fait dépasser l'Eden."

Cette opposition *ziyada-husna* fait référence à un verset coranique (sourate *Jonas* X 26) qui dit :

﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وزيادةٌ﴾

Ce qui peut se traduire par : "Pour ceux qui ont fait de belles actions, la Belle récompense et un surcroît"(17).

Dans son *Ihâta*, IV, pp. 211-212, où il consigne ce poème, Ibn al-Khatîb le fait suivre du commentaire suivant, qui nous en fournit les clés :

"Cette *qasîda* est remarquable par son propos, bien qu'elle ne manque ni d'incorrections de langue ni de faiblesses dans sa facture. Il y signale les degrés successifs des grands noms des tenants de cette école. Il semble qu'elle soit basée sur la parole que son shaykh (Ibn Sab'în) lui adressa lors de leur rencontre, comme

16- *Dans Ihâta IV*, pp. 208-211, et dans *Rawdat al-târif bil-Hubb al-Sharîf* (Edi. Ahmed 'Atâ, pp. 606-610, et éd. Md Kettani, pp. 609-613). Cette *qasîda* figure aussi dans le *Dîwân Abî l-Hassan al-Shushtari* édité par Sâmî Nashshâr, pp. 72-76.

17- Note de Hamidullah à propos de ce verset (X 26) : "Selon Bukhâri, Muslim, etc, le Prophète se référait à ce verset pour dire qu'après le Paradis il y aura la vision divine, ultime récompense des gens de bien".

nous l'avons dit précédemment (*Ihâta* IV, 206). Ainsi, la *Husna*, c'est le Paradis, et la *Ziyâda*, c'est la station de la vision. Quand il dit : "Je vois quelqu'un qui cherche auprès de nous la *Ziyâda*, non la *Husna*", c'est à cela qu'il fait allusion."

Le mot *husna*, utilisé dix-sept fois dans le Coran, y revêt plusieurs sens. Mais dans une demi-douzaine de cas, on peut et parfois on doit, comme ici, lui donner le sens de Paradis.

Le mot de *ziyâda (surcroît, surplus, davantage)* ne s'y présente que deux fois : une fois pour désigner : "une augmentation dans le *kufr*" (*al-Tawba* IX 37); et une seconde fois, dans le verset qui nous occupe présentement. L'interprétation qu'en donne ici Ibn al-Khatîb est incontestablement fidèle à la pensée de Shushtari. Mais il est bon de signaler, au moins sommairement, qu'elle touche à deux questions qui n'ont pas fait l'unanimité chez les penseurs musulmans. La première est celle de la possibilité de la vision de Dieu. Certains grands noms et certaines grandes écoles la nient, bien que la majorité des grands interprètes de l'Islam l'admettent. La deuxième question est celle du sens à donner au terme de *ziyâda* dans le verset cité. Ici aussi on trouve une grande variété d'opinions. mais il faut bien constater que l'équivalence entre *ziyâda* et vision de Dieu est explicitement reconnue par beaucoup d'auteurs musulmans, et non des moindres: l'Imam Muslim, Tabari, Baydawi, Kalâbâdhi, Ghazâli et bien d'autres.

LA VISION DE DIEU CHEZ SHUSHTARI

Quand on parcourt l'histoire du soufisme, en se fixant sur les plus authentiques, les plus reconnus de ses représentants, il semble bien que toutes les joies du Paradis ne pouvaient que les laisser insatisfaits, parce que c'est Dieu, et Dieu seul, qu'ils désiraient et en qui ils voulaient mettre leur joie. Cette "autre chose", ce "surcroît" auquel ils aspiraient n'était autre, pour la plupart d'entre eux, que la vision de Dieu, et il était impossible d'espérer atteindre un but aussi élevé sans s'y préparer par une vie exigeante, marquée notamment par le dépouillement. Shushtari a suivi lui aussi ce chemin comme tant d'autres, certes. Mais lui a rencontré sur son chemin Ibn Sab'în. Il a adopté sa philosophie, sa conception de Dieu, du monde, de l'homme, bref, sa doctrine de la *wahda mutlaqa,* et cela a profondément marqué le sens de sa recherche de la *ziyâda.*

Voici comment Ibn al-Khatîb résume les positions de cette école : "Ils tiennent que le créateur *(al-Bârî)* est la totalité de ce qui paraît et de ce qui est caché. Qu'il n'y a rien d'autre que cela, que la multiplication *(ta'addud)* de cette

Réalité absolue... ne se produit qu'en vertu d'illusions *(bil-awhâm)* telles que le lieu et le temps, la différence, l'occultation et la manifestation, la souffrance et le plaisir, l'être et le néant. Ces choses, quand elles se produisent, ne sont que des illusions revenant aux informations de la conscience, alors qu'il n'y a rien à l'extérieur. Ainsi donc, si les illusions disparaissent, la totalité du monde intégralement, avec tout ce qui s'y trouve, devient Un *(sâra Wâhidan),* et cet Un, c'est le Vrai (=Dieu). Le serviteur est seulement composé de deux parts : le vrai *(al-haqq)* et le faux *(al-bâtil),* et si l'on fait disparaître le faux — qui est le corollaire obligé des illusions — il ne reste que le Vrai. C'est ce que déclarent clairement les assertions de leurs maîtres"[18].

On voit jusqu'où vont ces propositions et leur impact sur la démarche du soufi en recherche de Dieu. Tout ce qui est tenu par l'ensemble des maîtres spirituels comme conditions nécessaires pour se rapprocher de Dieu, — méditations, ascèse, examen de conscience, *dhikr*, recours au *shaykh*, etc.,— tout cela fait encore partie de ces "illusions" auxquelles on a tort d'accorder trop d'importance et qu'il faudra dépasser au prix d'un *tajrîd* radical, qui s'opérera par le *fanâ'* et le *fanâ'* du *fanâ'*. Alors Dieu apparaîtra vraiment pour ce qu'il est : celui qui, seul, est existant, et tout ce que nous percevons comme "autre que Dieu" (*Siwa Allâh* y compris nous-mêmes, n'existe qu'en apparence : *laysa bi-shay'in,* d'où le nom de *laysites* appliqué à cette école.

Je rapporte ici quelques vers de cette *qasîda*, laquelle se veut une réponse à ce soufi supposé rechercher la *Zyâda* :

"Nous avons trouvé que l'essence *(kunh)* de l'univers n'était qu'illusion, et
"qu'il n'y a rien de consistant : voilà ce que nous avons trouvé..."
"En chemin, ne prête pas attention au *ghayr* (ce qui est autre). Tout qui ce
"est *siwa Allah* est *ghayr.* "Prends donc son *dhikr* pour forteresse..."

Mais s'agissant de "vision" de Dieu, comment Shushtari l'envisage-t-il ? Il met en œuvre ici le concept de "phases de réalisation", par où passe, selon lui, l'Essence de l'Unique Existant.

18- *Rawdat al- ta'rîf,* éd. Kettani, II, p. 605. Traduction française par René Pérez dans sa thèse (III^e cycle) : *La Rawdat al-ta'rîf bil-Hubb al-Sharîf, traité de mystique musulmane sur l'amour de Dieu,* Lyon II, 1981, p. 168.

"Ses phases de réalisation *(atwâr)* nous apparaissent au nombre de trois :

"Comme Voyant *(Râ'in)*, comme Vu *(mar'i)* et comme Vision *(rû'ya)* de ce de nous avons dit.

"Il perce à fond le serviteur dans la phase de sa pérennité *(baqâ')* et

"redevint seigneur *(Mawlâ)* par l'anéantissement *(fanâ')*, alors que lui ne

"s'anéantit pas"

Le projet du soufi sera donc de parvenir au prix d'un *tajrîd* absolu et au terme d'un *dhikr* persistant, au *fanâ"* et au *fanâ'* du *fanâ'*, lequel sera suivi, si Dieu le veut, de la phase du *baqâ'*, dans laquelle l'homme prend conscience qu'il n'y a qu'un seul Existant et que lui-même est impliqué dans cet unique Existant.

On comprend que de telles conceptions aient heurté l'ensemble des musulmans soucieux d'orthodoxie. Ibn Sab'ân, qui soutenait ces thèses avec une terminologie et des concepts proprement philosophiques, sans compter la manière hautaine et agressive avec lesquelles il les défendait, ne pouvait que connaître le rejet et la persécution. Shushtari a eu, lui, un sort tout différent. Même s'il partage les doctrines qui ont fait rejeter son maître, même s'il lui arrive, inévitablement, d'utiliser son vocabulaire technique, il restera avant tout pour la postérité le poète qui a su exprimer avec tant de charme et de profondeur sa quête passionnée du Bien-Aimé.